Vorschule

zur

speculativen Theologie

des

positiven Christenthums.

In Briefen.

BIBLIOTHECA BAMBERGENSIS

Erste Abtheilung.

Die Creationstheorie.

J. J. Hennisch

Wien.

Gedruckt und im Verlage bei J. B. Wallishausser.

1828.

Humiliare Deo, et exspecta manus Ejus. — —
Noli esse humilis in sapientia tua, ne humiliatus in stultitiam seducaris.

Eccles. c. XIII.

Staatl. Bibliothek
Bamberg

Vorwort.

Vorreden haben nicht selten den Zweck, Nachreden zuvorzukommen; gewöhnlich aber gehen sie doch nur den letztern voran, ohne sie zu verhüten. Deßhalb ist es gleich gut, sie in besagter Absicht gar nicht zu verfassen. Auch fürchtet sich der Vorredner so wenig vor Nachrednern, als er die Nachreden eben wünschen kann. Jenes nicht, eingedenk der Worte: »Der Schüler ist nicht über den Meister;« dieses nicht, eingedenk eines andern Wortes vom Meister: »Saul, warum verfolgst du Mich?« — Hier sey also bloß im Allgemeinen der Inhalt dieser Briefsammlung angegeben.

Sie enthält einerseits Belege für das *rühmliche Streben* unserer Zeit, die im Kampfe gegen den verjährten Irrsal der Speculation begriffen ist; aber auch an-

dererseits Hinweisungen auf die Hand am Scheidewege zwischen Wahrheit und Irrthum, die, unbeachtet, jenes Streben bei all' seinem Ernste nie ans erwünschte Ziel kommen läßt. Und wenn auch jene Blätter dieser Schrift, in denen jenes Kampfes rühmliche Erwähnung und Erwägung geschieht, nicht durchaus Palmblätter seyn konnten; so durften sie auch eben so wenig Feigenblätter seyn für eine Virtuosität in der Wissenschaft, die sich verrechnet hat. — Ueberdieß fällt es heut' zu Tage nur zu Vielen ein, — nachdem sie alle Straßen außer- und innerhalb der Stadt Gottes im Heißhunger nach Weisheit durchlaufen sind, den ausgeleerten Bettelsack sammt der Armenbüchse den Pforten der katholischen Kirche anzuhängen, um die Welt glauben zu machen, sie nähre sich ausschließlich vom Bettel, d. h. von Brosamen, die von der reichbesetzten Tafel des prassenden Philosophismus fallen. Diesem hohlen Stolze dürfte hier wohl einigermaßen begegnet seyn. Wie nun der Verfasser wünschen muß, daß seine Bestrebungen sowohl zur Ehre Gottes und Seiner Kirche, als zur Restauration der Speculation in der Theologie Einiges beitragen mögen, — so hat er an die Gegner nur die Eine Bitte:

das Wort fechten in jedem Sinne zu beherzigen; indem es nicht nur in Beziehung auf den Landstreicher betteln, sondern für den Wehrstand auch kämpfen heißt, — im Kampfe nämlich redlich und kunstgerecht das Schwert führen.

Was übrigens die Gestaltung dieser Mittheilungen, und die Haltung jener im Verlaufe der letztern betrifft, (die Mancher der Würde des Inhalts nicht angemessen finden dürfte), muß der Verfasser Folgendes zu seiner Rechtfertigung anführen. — Mancher, wenn er auch nicht gerade mit Mephistopheles meint:

— »Ein Kerl, der speculirt,
Ist wie ein Thier, auf dürrer Heide
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide« —

blickt doch nach dieser Region des Geisteslebens mit nicht minderem Horror, als mit welchem das Kind in der Dämmerung nach dem Winkel schielt, in dem es ihm nicht geheuer dünkt. Und doch sind gerade Solche oft am meisten besorgt um ihre moralische Festigkeit, die in einer Zeit,

wo es weder an Tageslast und Hitze, noch an der scharfen Zugluft des Zeitgeistes fehlt, der auch die Zelle ausgesetzt ist, sehr leicht zu Schaden kommen kann. Was sie demnach nicht verschmähen: Catharrpulver und ihre Dosen, sind nirgends in anderer Form zu bekommen, als — in der Briefform.

Wien, am Feste der Geburt Mariens 1827.

Anton Günther,
Weltpriester.

Uebersicht
der
rein-wissenschaftlichen Gegenstände,
als
Inhaltsanzeige dieses Briefwechsels.

Erster Brief.

Eine gangbare Ansicht unserer Zeit über Philosophie und Theologie und ihr Verhältniß zu einander (nach Simon Ekhardt. 1824.).

Zweiter Brief.

Ueber Philosophie und ihre Systeme, besonders über zwei von sogenannter Consequenz: das critische und transcendente. (Nach J. B. Jäsche. 1826.)

Dritter Brief.

Begriff, Aufgabe und Basis der Philosophie. Stammtafel und Physiognomie aller philosophischen Systeme und ihr Verhältniß zur Einen Wahrheit. — Pantheismus. — Bedingung, unter welcher jede Speculation pantheistisch werden muß.

Vierter Brief.

Wichtigkeit der Creationsidee in ihrem Gegensatze zum Pantheismus. Darstellung der Schöpfungslehre nach dem neuern modificirten Criticismus. Begriff der Prätermundanität in demselben.

Fünfter Brief.

Anerkennung der Bestrebungen unserer Zeit. — Neuster Pan-

theismus mit Leibnitzischer Monadologie von J. H. Fichte (in seiner Vorschule der Theologie).

Sechster Brief.

Ein anderer Versuch einer Theorie der Weltwerdung von G. F. Daumer. — Das System der Vorschule wird als Durchführung, und deßhalb indirecte Widerlegung des modificirten Criticism anerkannt.

Siebenter Brief.

Entscheidende Momente im wissenschaftlichen Leben des Einzelnen. — Gänzliche Widerlegung des modernen Criticism, besonders in Bezug auf die von ihm negirte Möglichkeit einer Theorie der Schöpfung. — Ueber das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen im Criticism und in der Jacobischen Schule.

Achter Brief.

Ueber die Nichtswisserei im Criticism im Gegensatze zu der Allwisserei des Pantheism. — Durchgeführte Würdigung des speculativen Versuchs in der Vorschule Fichte's, mittelst vollständiger Aufzählung der Elemente aller Erfahrung, als Fundament seiner Speculation. Pantheistisches Moment in derselben Theorie, indem die Weltwerdung selbst für das höhere Bewußtseyn der Gottheit durchaus nicht als ein Act desselben angesetzt werden darf.

Neunter Brief.

Allseitige Würdigung der Daumer'schen Urgeschichte des Menschengeistes, sowohl in Hinsicht der falsch aufgefaßten Ansicht des Schelling'schen Urgrundes, als seines aus Gott hervorgehenden indifferenten Weltprincips. Mißhandlung der Mosaischen Urkunde durch dieselbe.

Zehnter Brief.

Andeutungen über den antichristlichen Geist in der Wissenschaft unserer Zeit. — Merkwürdige Parallele der Alexandrinisch-orientalischen Periode in der Religionsphilosophie mit der unsrigen in ihrer feindlichen Opposition gegen das positive Christenthum. — Aufgabe der speculativen Theologie, der Zeitphilosophie gegenüber. — Ankün-

digung einer neuen Epoche in der christlichen Wissenschaft durch die reiche Ausbeute in der Natur- und Geisteskunde.

Eilfter Brief.

Eigentliche Fundamentirung der Creationslehre im Sinne des positiven Christenthums, sowohl in Beziehung auf die Creatur in ihrer Besonderheit oder Vereinzelung, als in Bezug auf dieselbe in ihrer Totalität als Universum. — Der substanzielle Dualismus des Letztern sammt seiner Synthese wird begriffen: theils aus der Natur einer Offenbarung Gottes ad Extra, als einer Unterscheidung Gottes von der Creatur; theils aus der ewigen wesentlichen trinitarischen Form des göttlichen Wesens, d. h. aus dem ursprünglichen, gleichewigen Selbstbewußtseyn Gottes. — Vorbereitende Parallele zwischen Selbstbewußtseyn als Form des Geistes und dem Selbstbewußtseyn Gottes. — Ueber die Contraposition Gottes im creatürlichen Seyn, — und über Commensurabilität und Incommensurabilität des Letztern mit der Gottheit. — Leibnitz, — Augustin — Thomas Aquin, und Petavius über denselben Gegenstand, und zugleich ein Wort über Tritheismus und Monotheismus in der positiven Trinitätslehre.

Zwölfter Brief.

Fortsetzung desselben Thema's. Ueber die sogenannten Eigenschaften Gottes vom Standpunkte christlicher Speculation. — Ueber erlaubten und unerlaubten Anthropomorphismus von demselben Standpunkte in Vergleich mit den andern. — Ueber ein anderes hieher gehöriges Thema, in zwei Fragen: a. Ob die Vernunft durch sich selber (ohne besondere Offenbarung) die wirkliche Existenz Gottes (als eines absoluten und heiligen Wesens zugleich) mittelbar oder unmittelbar erkenne? b. Welchen Antheil der Glaube und das Wissen an derselben Erkenntniß habe? — Würdigung der bisherigen Beantwortungen derselben, und zugleich eine versuchte Ehrenrettung des ontologischen, physico-theologischen und cosmologischen Beweises vom Daseyn Gottes. — Ueber den durchgeführten Gegensatz im creatürlichen Seyn zwischen Natur- und Geisterreich, sammt seinen Resultaten, zur Würdigung des Reflexionslebens und seiner Verschiedenheit in beiden Reichen.

Dreizehnter Brief.

Uebergang auf die Vorlesungen über religiöse Philosophie von Ritter Fr. Baader, als erfreuliches Zeichen der Zeit, — und zwar in Betreff zweier Axiome, die in scheinbarer Disharmonie mit den hier entwickelten Ideen zu stehen kommen. — Ueber den Einfluß des Gewissens auf die theoretische Gotteserkenntniß.

Erste Beilage.

Ueber Zeit und Raum nach den bisherigen Bearbeitungen dieser Ideen, nämlich nach Aristoteles, Kant, und Augustin, sammt dem Entwurfe zu einer neuen Theorie derselben.

Zweite Beilage.

Ueber den wechselseitigen Einfluß der Metaphysik und Psychologie in einem Grundrisse der Letztern.

Erster Brief.

Mein theurer Thomas Wendeling!

Du hast mir in Deinem letzten Schreiben unzweideutig zu erkennen gegeben, daß Du gegenwärtig gesonnen seyst, mit Anfang des künftigen Schuljahrs in die Theologie einzutreten: — und so ginge denn das Intercalare vor Antritt eines sogenannten Brodstudiums, zu welchem Du Dich auf meinen Rath entschlossen, mit dem laufenden Jahre seinem Ende entgegen.

Es ist nichts Seltenes, daß dem Menschen, während ihm auf seiner Reise durchs Leben Sterne untergehen, andere dafür am Horizonte aufgehen oder doch heller scheinen: — und welcher Stern ließe sich in seinem Auf- und Untergehen mit dem Augensterne einer liebenden Mutter vergleichen? — ich kenne nur Einen, den St. Petrus den Morgenstern nennt, und dem er zwar den eigentlichen Aufgang in unserm Herzen viel später anweis't, der aber ohnstreitig sein Morgenroth schon früher in den, wenn auch irdischen Dunstkreis, doch eines höhern Bewußtseyns wirft. Spricht doch der Apostel selbst von einem Frieden, der allen Verstand übersteigt, — aber gewiß nicht ohne und vor allem Verstande aufsteigt.

Ich weiß es deßhalb wohl zu deuten, wenn Du in Deinem vorletzten Briefe, der zugleich die Hiobspost für mich von dem

Hintritte Deiner guten Mutter, meiner geliebten Schwester, enthielt, ausriefst: »Nun stehe ich allein! — für mich gibts nun nichts in der Welt, als — Gott allein.« Ich will sagen: Ich mißverstehe es nicht, daß Du in jenem Augenblicke des Bruders Deiner seligen Mutter vergaßest, der Deiner nie vergessen hat, und nie vergessen wird, auch wenn er die Pflichten eines Taufpathen nicht mehr an Dir zu erfüllen haben sollte.

Hieher gehört aber in Deiner gegenwärtigen Lage ganz besonders die Aufforderung von Seite meines Gewissens, Dir den Rath zu ertheilen: in Deiner gegenwärtigen Gemüthsstimmung keinen entscheidenden Schritt in Bezug auf Standeswahl zu thun.

Ich weiß wohl, daß der Theologe noch kein Priester ist, und noch keiner werden muß; aber ich weiß auch aus Erfahrung, daß Mancher das Studium der Theologie begonnen — ohne Ueberzeugung von der Würde und Bestimmung des Priesters, jedoch in der Hoffnung, die Ueberzeugung werde im Verlaufe der Studienjahre wie von selbst kommen: — aber leider, sie kam nicht von selbst, wie überhaupt keine Ueberzeugung sich von selbst macht, und die Folge davon war, daß man aus Rücksicht auf die Wandelbarkeit der Zeit, die man nicht umsonst verlebt haben wollte, des Unwandelbaren in aller Zeit, seines bessern Selbst und seines ewigen Friedens vergaß. In sich gespalten blieben sie in sich und mit sich unzufriedene Menschen, bei allem scheinbaren Glück von Außen, um daß sie Mancher beneiden konnte, so lange er noch keinen Blick durch den zerrissenen Tempelvorhang ihres entweiheten Innern gethan hatte. Davon möchte ich nun den Sohn meiner vielgeliebten Schwester gerettet wissen.

Ich will mich noch bestimmter aussprechen: Mit Deinen bisherigen, wiewohl keineswegs oberflächlichen, doch nicht allseitigen Ansichten von dem Verhältnisse der Philosophie zur po-

sitiven Theologie rathe ich Dir nie, Dich dem Priesterthum zu widmen!

Du stehst als Priester im Dienste der Kirche; in diesem Dienste hast Du nicht Dein, sondern ihr Wort, — Gottes Wort zu verkünden: wohl Dem, der es mit Ueberzeugung vorträgt! denn bei allen sonstigen Lasten dieses Standes wird er doch sehr bald erfahren, was in den Worten des Heilands liegt: »Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht.« Aber auch wehe Dem, der das Wort der Kirche verkündigen soll nach Außen ohne Ueberzeugung von Innen! Denn ich setze den äußersten, aber deßhalb auch so seltenen Fall, daß man wirklich verkündet, was man nicht glaubt: — welch' erbärmlicher, unwürdiger Zustand in einem Stande, der den Menschen erheben, und zugleich durch den Menschen gehoben werden soll! Ein Zustand, der den Menschen als Priester unter das Loos des heidnischen Götzenpfaffen herabsetzt! Denn dieser hatte doch seine exoterischen Mysterien, diese Asyle für die höhere Intelligenz seiner Zeit und seines Volkes, in die sich sein Geist und sein Gewissen flüchten konnten; so, daß die Götzenpfaffen, in ihrem Ceremoniendienste für den Pöbel, sich begegnend, ohne sich auszulachen, wechselseitig sich freudig anlächeln konnten: das Christenthum aber weiß nichts von einem exoterischen Vorhofe zum esoterischen Allerheiligsten, (wenn unter diesem etwas Anderes verstanden werden soll, als der höchste Grad des Bewußtseyns von Einem und demselben Objekte, das auf dem Wege der Anschauung, des Begriffs und der Idee in das Gebiet des Subjekts übergehen kann) — — — die Kirche weiß nichts von jenen bunten exoterischen Lappen, hinter dem der Pfaffe geistig und leiblich schwelgen und dabei ins Fäustchen lachen könnte; denn ihr Stifter sprach: »Was ich euch ins Ohr gesagt, das verkündet auf den Dächern, und was ich zu euch bei Nacht gesprochen, das verkündet am hellen Tage.« (Matth. 10.) Es ist dieses jene frohe

Botschaft, die dem Armen am Geiste wie dem Geistreichen verkündet wird vom Geistreichen wie vom Armen am Geiste; es ist die frohe Botschaft von der Liebe Gottes, »daß er so sehr die Welt geliebt, daß er seinen Eingeborenen dahin gegeben, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren wären, sondern das ewige Leben hätten.« Und Der dieses aussprach, sprach auch: »Wie mich der Vater gesendet hat, so sende ich euch,« — sprach: »Ich bin das Licht der Welt« — und: »Ihr seyd das Licht der Welt — und das Salz der Erde,« sprach: »Ich bin von Oben, ihr seyd von Unten: ich habe euch, nicht ihr mich erwählet.« Wehe jedem, der seine Sendung heuchlerisch in einem andern Sinne nimmt, als die Kirche sie nimmt, die ihn sendet! Kein Winkelzug der Exegese wird den Schandfleck in seinem sittlichen Charakter weiß waschen, selbst in dem Falle, daß die Kirche, die ihn sendet, nicht im Besitze des richtigen Verständnisses über jene Sendung wäre; — ist sie es aber, so wird ihm das Weihezeichen der Kirche zum Kains-Zeichen, zum Brandmahl, wäre er auch in der Wissenschaft, wie Kain im politischen Leben, der Erfinder und Gründer von Städten und Burgen.

Mit andern Worten: Wie Du Christum in seiner Sendung, d. h. in seinem zwiefachen Verhältniß zu Gott und zur Menschheit verstanden, so wirst Du die Idee des Priesterthums im Christenthum, — dasselbe nämlich nach seiner Würde in Bezug auf Gott, und nach seiner Bestimmung in Bezug auf die Menschen verstehen.

Dir mehr Worte über diese Idee machen zu wollen, wäre so lange überflüssig, als Deine speculative Ansicht über Christenthum als welthistorische Erscheinung der meinigen ex diametro entgegengesetzt wäre, so lange Du z. B. an Christus Alles, nur keinen Hohenpriester fändest; — aber Eins muß ich Dir hier ans Herz legen, nämlich: Mache Dich mit dem Geiste jener zent-

nerschweren Worte vertraut, es sind Worte des Ecksteins, den die Bauleute verwarfen, der von sich selber sagte: »Wer auf diesen Stein fällt, wird zerschmettert, auf Wen er aber fällt, den wird er zermalmen.«

Und willst Du meine Freude über Deinen Entschluß vollkommen machen, so erkläre Dich zuvor: daß Du Deine bisherige pantheistische Welt-Ansicht nicht etwa blos gegen eine andere, sondern gegen all' und jede ausgetauscht habest.

Ich habe so eben einige Deiner Elaborate (als Antworten auf Fragen, die ich Dir, während Deines letzten Ferialaufenthaltes bei mir, stellte) gelesen: sie sind von Deinem, damals errungenen Standpunkte aus zwar so consequent als kräftig durchgeführt, — aber jener Standpunkt ist nicht der unserer Kirche, nicht der ihrer speculativen Theologie. Ich finde da unter andern folgende Machtsprüche:

1. Die Philosophie ist nur Eine, so wie es nur Eine Wissenschaft, Eine Welt, Ein Welt- und Lebensräthsel gibt, welches zu lösen die Aufgabe des Denkgeistes in aller Menschheit ist, und alle philosophischen Systeme sind nur die philosophischen Versuche, dieses Eine Räthsel zu lösen.

2. Alle Systeme haben relative Wahrheit, — das Eine mehr, das Andre weniger, was von dem Standpunkte des Forschers abhängt; so, daß je höher derselbe, desto näher der absoluten Wahrheit. Die Standpunkte selbst aber ergeben sich und schwinden nach organischen Gesetzen der Entwicklung der Menschheit.

3. Die Philosophie (und zwar in jeder Bedeutung) hat mit der positiven Theologie dasselbe Problem zu lösen.

Philosophie aber in subjectiver Bedeutung ist nichts anderes, als ein freies Streben des Geistes nach durchgängiger Harmonie und Begründung seiner vielfachen Erkenntnisse. In objectiver Bedeutung ist sie eine Episode der Weltgeschichte, und zwar des Denkgeistes in ihr, ist Eigenthum der gesammten Menschheit.

4. Als diese Episode ist sie der Durchgangsmoment zwischen der Religionsepoche der Menschheit mit noch unentwickeltem Gottesbewußtseyn (einer Gotteserkenntniß in Gefühl und Ahnen), und zwischen der Religionsepoche mit entwickeltem Bewußtseyn (mit Gotteserkenntniß durch Vernunft, im Geist und in der Wahrheit).

5. Als Durchgangsmoment hat die Philosophie zwei Epochen: die griechische und die christliche. In jener war sie vorzugsweise Realismus, weil die Religion, ihr Anfangspunkt, realistisch, d. h. polytheistisch, war; in dieser ist sie vorzugsweise idealistisch, weil ihre Basis, das Christenthum, Idealismus war. — Uebrigens hat die griechische Philosophie so gut ihr ideales Element, wie die christliche ihr reales, nur mit dem Unterschiede, daß dieses in der christlichen Philosophie später, in der griechischen früher in die Erscheinung trat, so wie, umgekehrt, das ideale Element der griechischen Speculation später, früher aber ihr reales zum Durchbruche kommen mußte.

6. Philosophie arbeitet daher an ihrem eigenen Untergange: denn es kommt die Zeit der Weisen, und die Zeit der Systeme vergeht.

Zu diesem Ziele hat jedes System in seiner nothwendigen Einseitigkeit oft schnell seinen Gegensatz hervorgerufen, auf daß alle Seiten der Einen Wahrheit offenbar werden. Kein System

also kann alle Seiten entwickeln, noch hat je Eines dieselben alle entwickelt: die allseitige Wahrheit ist nicht mehr Gegenstand des Systems, sondern der Vernunftanschauung allein.

7. Jene Zeit der Weisen ist zugleich die Zeit der Herrschaft des Geistes in aller Menschheit über die ganze Natur. Und das ist der neue Himmel und die neue Erde.

Dieses vorausgeschickt — brauche ich Dich nur noch zu fragen: Unterschreibst Du noch zur Stunde das unten beigesetzte Schema Deiner Geschichtsrekonstruktion? *) — — Du verzeihst mir diese Frage schon, so wie jene Aphorismen, als Schlagwörter Deiner Ansicht über das Verhältniß der Philosophie zur Religion und ihrer Wissenschaft, der Theologie; denn das Zeugniß mußt Du mir doch geben, daß ich, Deinem Geiste Fesseln anzulegen, auch nie Miene gemacht habe, vielmehr war das Ziel, das ich mir in Betreff Deiner setzte, immer: Dir eine Wahl zwischen Weltansichten möglich zu machen; die Wahl selbst aber ist jedes Menschen eigenes Werk, kein Anderer kann und darf sie für ihn thun. Und diese Wahl würde selten anders ausfallen, als wie sie Gott, die ewige Wahrheit, von dem Menschen wünscht, wenn Etwas (leider oft sehr früh schon) in Vielen nicht vernachlässigt würde, nämlich: die Beachtung des Lichtes, das da erleuchtet Jeden, der in diese Welt tritt, die Beachtung der Stimme des Gewissens, dieser Gottesstimme an den Menschen vor und nach dem Falle! Darum, so lange ich an Dir, mein

---

*) 1. Heidnische Religion = Realer Polytheism.
Heidnische Philosophie = — Idealism. + Realism.
2. Christliche Religion = Idealer Monotheism.
Christl. Philosophie = — Realism. + Idealism.
3. Neues Evangelium = Idealrealismus. Zeit d. Weisen.)

lieber Neffe! den reinen edeln Jüngling gewahrte, war mir um den gelehrigen Schüler und Verehrer der Philosophie gar nicht bange, und ich fand keinen Anstand, die speculativen Thesen mit Dir bald scherzhaft bald ernsthaft abzuwägen, je nachdem sie der Einen Wahrheit näher oder entfernter standen, und Deine jedesmalige Geistesstimmung entweder Scherz oder Ernst zuließ. Jetzt aber, mein lieber Thoms! lebe wohl, und — abermals sey es gesagt — mache, daß meine Freude vollkommen sey!

Dein Brief war datirt vom Sonntage Quinquagesima: die Kirche verlies't an diesem Tage ihren Gläubigen das Evangelium vom Blinden am Wege, dem der Herr das Gesicht wieder gab — auf sein importunes Rufen: »Sohn David's! erbarme Dich meiner!« — erfahre ich, daß Du sehend geworden durch den Heiland, so werde ich mich aus ganzer Seele freuen, Dich unter der Zahl derjenigen zu finden, die Ihn nach Jerusalem zum großen Liebesopfer begleiten wollen, und Du kannst wie der Blinde lobpreisend Ihm nachfolgen.

Dein

treuer Onkel

Peregrinus Niger,

Pfarrer zu Kirchfels.

Zweiter Brief.

Vielgeliebter Onkel!

Sehend bin ich geworden, Gott sey Dank! aber ob mir der Staar nur von Einem oder von beiden Augen genommen, darüber lasse ich Sie entscheiden und mich belehren. Auf jeden Fall aber ist mein Gesicht dahin gediehen, daß ich, so wie den

ehrlichen Mann vom Schurken, so den Priester vom Pfaffen unterscheiden kann, und daß ich mein blödes Auge nicht mit einer exegetischen Brille zu bewaffnen brauche, um etwa aus der Analyse des griechischen Wortes Presbyter die Idee des Priesterthums zu erheben, überzeugt, daß man mit gleichem Rechte die Dreieinigkeit Gottes aus den drei Buchstaben des altdeutschen Wortes God erheben, oder Jeden, der irgend Etwas kann, als König proklamiren könnte, da die Wurzel des Substantivs, wie bekannt, das Zeitwort Können ist. Doch hievon keine Sylbe mehr!

Sie stellen in Ihrem langen Schreiben nur Eine Frage an mich, nämlich: »Unterschreibst Du noch dieß Schema?« — mit andern Worten: »Gibt's für Dich immer noch nur Eine Philosophie, in dieser Einen aber viele Systeme mit gleicher Nothwendigkeit, wenn auch mit ungleicher Theilnahme an der Einen Wahrheit?«

Darauf antworte ich Ihnen nun, selbst auf die Gefahr des Vorwurfs der Einäugigkeit: Es gibt für mich immer noch Eine Philosophie, so wie es nur Ein großes Räthsel gibt: aber der Richtungen im Versuche dasselbe zu lösen, gibt es Zwei: die pantheistische und theistische.

Ferner legen Sie mir einige von meinen Axiomen, die Sie Schlagwörter und Machtsprüche zu benennen pflegen, wahrscheinlich in der Absicht vor, um mir dabei Ihre Einwendungen ins Gedächtniß zu rufen. Das war wohl nicht nothwendig; denn jedes Ihrer bedachtsamen Worte war ein Samenkorn für mich, das kein undankbares Erdreich in meinem Gemüthe fand, — wenigstens nicht auf den Weg fiel, weil ich wohl wußte, daß auch Sie den Inhalt Ihrer Einwendungen nicht auf dem ersten besten Wege von Flugschriften und Modeartikeln

aufgelesen hatten. Wenn sie daher einerseits in Uebereinstimmung mit mir sagten. »Alle Philosophie geht von einer religiösen Basis aus;« — andererseits aber gegen mich behaupteten: »Alle Philosophie ist darum entweder eine antichristliche oder christliche, eine heidnisch-pantheistische oder christlich-theistische, — folglich gibt es zwei und nicht Eine Philosophie;« wenn Sie ferner hinzusetzten: »Wie in der Willenssphäre Tugend und Sünde, so bilden in der Erkenntnißsphäre Theismus und Pantheismus die Gegensätze;« — da jagten Sie mir zwar immer ein Schwert durch die Brust, aber ein Schwert zugleich, das die verborgensten Gefühle meines Innern zur Sprache brachte. Denn so entschlossen Sie sich immer auch im Gespräche mit Andern, die als Freunde der Speculation Ihr Haus besuchten, über jede nicht christliche Philosophie, als eine, ihrem Streben nach, pantheistische äußerten: so habe ich doch nie eine Sylbe aus Ihrem Munde vernommen, die irgend ein pantheistisches System des Atheismus beschuldigt hätte. — Und so kam es denn, daß in dem laufenden Jahre, (welches ich nach Ihrem weisen Rathe bloß in literarischer Muße zubrachte, um mir Zeit zur künftigen Berufswahl zu lassen) mich besonders die Frage beschäftigte: Muß alle Speculation, um sich als Wissenschaft zu behaupten, nothwendig die pantheistische Richtung nehmen? —

Vernehmen Sie nun mit Geduld das Resultat meiner Forschungen, welches ich Ihnen hier nur in gewählter Kürze vorzulegen brauche, — denn sapienti pauca.

Es gibt nur zwei Systeme von Consequenz: das kritische und das transscendente. Jenes weißt der Speculation ihren Anfangs- und Endpunkt in dem Organismus des Erkenntnißvermögens an; dieses aber überschreitet jene Gränze des Ichs und geht vom Absoluten selbst aus.

Jede Speculation aber, die, vom Absoluten ausgehend, sich eine positive Kenntniß des Ewigen zutrauet, muß sich in jener Ansicht verlieren, wo man sich das Verhältniß des Absoluten zum relativen Seyn nicht nach dem Begriffe der Causalität, sondern nach dem Begriffe der Substanz und Accidenz bildet. Und solche Speculation, die im klaren Wissen, d. h. in anschauender Erkenntniß zu besitzen wähnt, was jede andere Philosophie vor und nach aller Speculation nur im Glauben ergreifen kann, muß Pantheismus werden. Dagegen aber hebt der echte Kriticism das Wissen im Uebersinnlichen auf, um dem Glauben Platz zu machen, und setzt deßhalb den letzten Zweck aller Philosophie nicht in die Verklärung des Glaubens zum Wissen, sondern in die Aufklärung, d. h. Rechtfertigung des Glaubens. Philosophie ist ihm zwar auch Wissenslehre, aber nur für die niedere Region des Lebens, — für die Region des Uebersinnlichen bleibt sie Glaubenslehre. — Diese Philosophie nun, die dem Glauben alles Wissen unterordnet, braucht sich mit ihrem außerweltlichen Gott so wenig in der philosophischen Welt zu scheuen, als sie sich zu fürchten braucht vor dem Gott des Pantheismus und vor der gerühmten Schlußfestigkeit, kraft welcher er die Gottheit als Weltseele construirt; denn das Princip dieser Construction ist der niedern Sphäre des Wissens entwendet und in die Region der Ideen versetzt, wo es durchaus keine Gültigkeit hat, weil hier ein höheres Gesetz waltet.

Für heute aber will ich schließen: denn ich fürchte, Ihnen, wenn ich meine letzte Behauptung demonstriren wollte, Etwas zu sagen, was Ihnen, als ein Bekanntes, doch keinen Aufschluß über meine Ideenwelt gäbe, folglich für mich von keinem Gewinne wäre.

Zum Beschlusse des heutigen Briefes füge ich, um nicht

Schuldner zu bleiben, nur noch das Schema aller philosophischen Systeme bei *).

Einsiedeln, geschrieben am Sonntage Quadragesima 1827.

Ihr

gehorsamster Neffe,
Thoms Wendeling.

Dritter Brief.

Lieber Neffe!

Deinem letzten Briefe fehlt nichts, als zur Ueberschrift die Stelle aus dem Evangelium des ersten Fastensonntags: »Bist du Gottes Sohn, so mache, daß diese Steine Brod werden.« Ich habe nun den Versuch, sie zu verwandeln, zwar gemacht,

---

*) Systeme der All-Einslehre oder des Pantheismus vom

(Alles ist Eins) = Grundgedanke = (Eins ist Alles)

empirischen Standpunkte	metaphysischen Standpunkte.
1. Logischer Panth. der Inhärenz. 2. Dynamischer Panth. der Dependenz als a. Materialismus b. Idealismus c. Indifferentismus, u. zwar als α. empirischer = Spinoza β. metaphysischer = Schellings Identitätslehre.	1. Intelligibeler Pantheis. der Identitätslehre 2. Creationstheorie des Criticismus.

und er ist mir auch insoweit gelungen: — aber der Stein schlägt im Geschmacke noch vor; woran indeß auch meine Ungeschicklichkeit Schuld seyn kann, die größer ist als Du glaubst, und Du kannst Dich deßhalb in Zukunft schon breiter und weitläufiger auslassen.

Vor Allem aber gefällt mir die Benennung der beiden Systeme von Consequenz nicht: doch kömmt auf den Namen am Ende wohl nicht so viel an. Alle Philosophie im strengen Sinne, als Metaphysik, muß von Thatsachen des Bewußtseyns (nach Deinem Ausdrucke: vom Organismus der Erkenntnißkraft) ausgehen: jede ist also auch, insoweit, kritisch. Ein Anderes ist es freilich, ob sie auch wieder auf diese Thatsachen zurückkommt, sie respectirt, oder sie aufgibt, — fallen läßt. Jede Philosophie, als Metaphysik, wird aber auch transscendent, weil sie das Absolute nicht umgehen kann, die Idee desselben mag nun unter den Thatsachen des Bewußtseyns bereits mit-vorhanden seyn (indem man sich durch die Beobachtung dieser Thatsachen bemüssiget sieht, jene Idee unter sie mit einzuführen), — oder sie mag nicht vorhanden seyn. Ich kann daher auch jener Eintheilung der philosophischen Systeme nach den benannten zwei Standpunkten (heißen sie nun bald der empirische und metaphysische, — bald der sinnliche und rationelle) durchaus nicht hold seyn.

Dieses irrige Eintheilungsprincip hat auch in Deinem Schema den Uebelstand veranlaßt, daß neben dem Creationssysteme (welches doch allem Pantheism ex diametro entgegengesetzt seyn soll) der intelligibele Pantheismus der Identitätslehre zu stehen kommt. Es hätte Dich der bloße Umstand, daß der Begriff einer Dynamik des Geistes immer eine doppelte Auffassung gestattet, da er sowohl mit der übersinnlichen als sinnlichen Welt in Wechselverkehr steht, schon aufmerksam machen können, daß

jene Standpunkte nicht geeignet seyen, Principe der Eintheilung zu werden.

Du wirst nun freilich wissen wollen: Welcher Begriff sich besser zum Eintheilungsprincipe eigne? — So höre denn!

1.

a. Ich gehe mit Dir von dem Begriffe der Philosophie aus, — daß diese (in subjectiver Beziehung) sey das freie Streben des Geistes nach durchgängiger Klarheit, Begründung und Zusammenhang seiner mannigfaltigen Erkenntnisse (Begriffe); und die ganze Aufgabe der Philosophie (nämlich die Lösung des Räthsels alles Daseyns) geht demnach in höchster Steigerung in der Bestimmung und Begründung des Gegensatzes zwischen absolutem und relativem Seyn auf; und da sich in letzterm selbst der Gegensatz zwischen Geist und Natur (Ich und Nichtich) vorfindet: so ist jene Bestimmung und Begründung von der Bestimmung des letztern bedingt.

Kurz: hat die Speculation Verhältnisse zu bestimmen, oder Alles, was ist, auf seine letzten Gründe zurückzuführen, und in ihnen zu begründen: so müssen zuerst die Factoren jener Verhältnisse — es müssen die Elemente des Daseyns als Gegebenes vorhanden seyn, und die Speculation hat in so fern nichts zu geben, als die Form, die Wesen müssen, als bereits gegeben, von ihr nur genommen werden.

b. Es wird sich also im Geschäfte der Speculation immer darum handeln: Wie viel Factoren im niedern Bewußtseyn als gegeben vorhanden sind, zwischen welchen das Verhältniß bestimmt und begründet werden soll von dem höhern Bewußtseyn als Philosophie; ferner: Wie viele von ihnen jedesmal in den Begründungs- und Bestimmungsversuch aufgenommen werden.

c. Ist nun das Bewußtseyn ein Wissen um mein Seyn, oder als Wissen ein Unterscheiden meines Seyns von Dem, was nicht Mein ist: so sind die ersten Factoren des niedern Bewußtseyns: Inneres und Aeußeres, oder Geistiges und Physisches.

d. Wir unterscheiden ferner dort wie hier, im Geiste wie in der Natur, die wandelbaren Erscheinungen vom Grunde derselben, dem eigentlich beharrlichen Seyn; nennen dieses die Substanz oder das Noumenon, jene aber die Accidenz oder das Phänomenon.

e. Bei aller Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit lassen sich die Erscheinungen doch unter gemeinsame Gesichtspunkte bringen, (welche aber von dem beharrlichen Grunde wohl zu unterscheiden sind, wiewohl sich dieser eben durch dieses Gemeinsame und Allgemeine offenbart). Alle Erscheinungen nämlich stellen sich unter die zwei Gesichtspunkte von Leiden und Wirken, so wie der zureichende Grund von ihnen als passive und active Grundkraft hinzugedacht werden muß, wovon jene in der Sphäre des geistigen Lebens: Receptivität oder Vernunft, diese: Spontanäität oder Wille heißt; für die Sphäre des Naturlebens aber Contractiv- und Expansivkraft.

f. Dieser Dualism der Grundkräfte, als Möglichkeitsgrund der gesammten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, ist nicht zu verwechseln mit ihrem letzten zureichenden Grunde: — dem Noumenon oder der Substanz, als dem eigentlichen Seyn, im Gegensatze der Erscheinungen. Das Seyn wird durch den Dualism der Grundkräfte manifestirt, so wie diese durch das Allgemeine in den Erscheinungen; und umgekehrt wird von den Erscheinungen aus, durch den Dualism der Grundkräfte hindurch, die Wurzel von Beiden ergriffen, bald im dunkeln, bald

im klareren Bewußtseyn. Jeder aber ist zu jener Tiefe durchgedrungen, so wie das bedeutsame Wort Ich lebendig über seine Lippen geht.

g. Mit dem Gedanken vom Ich als Seyn ist ursprünglich und unzertrennlich verbunden das Wissen von diesem Seyn als einem bedingten, d. h. als einem Seyn nicht durch sich, mithin durch ein Anderes — nicht mehr Bedingtes, folglich Unbedingtes. Dieser Gedanke der Bedingtheit ist nicht zu verwechseln mit dem Begriffe der Beschränktheit: denn dieser betrifft die Kraftäußerungen, jener die Wurzel der Kräfte selbst; und so wie der Geist sein Wissen vom eigenen Seyn sich durch seine Kraftäußerungen vermittelt, so vermittelt er sein Wissen vom bedingten Seyn durch das Wissen von seiner beschränkten Kraftäußerung *).

Die Grundfactoren wären also: der Gegensatz vom unbedingten und bedingten Seyn, — und in letzterm: der Gegensatz von Geist und Natur; folglich: von Gott, Geist und Natur; — ferner: der Gegensatz von Substanz und Accidenz, sowohl im Geiste als in der Natur; und in der Accidenz beider: der Gegensatz der Grundkräfte von Passivität und Activität.

h. Das Lebensräthsel kann demnach in der allgemeinen Frage aufgestellt werden: Wie kann jeder Gegensatz

*) Der Geist weiß sich aber als beschränkt in seiner Kraftäußerung, weil er der Einwirkung einer fremden Kraft bedarf, um sein eigenes Seyn in die Erscheinung, in die Thätigkeit zu übersetzen: was sich aber selbst nicht einmal übersetzen kann, kann noch weniger durch sich gesetzt, d. h. kann nichts Unbedingtes, — muß Bedingtes seyn.

aus seiner ihn bedingenden Einheit begriffen werden? —

So viele Gegensätze, so viele besondere Fragen, so viel besondere Antworten.

2.

Lassen sich nun jene Gegensätze und Fragen aufzählen, so lassen sich auch die Systeme nach ihren Hauptzügen bestimmt angeben, die die Ausgleichung derselben, oder die Bestimmung ihres Wechselverhältnisses versuchen.

a. Der Gegensatz im bedingten Seyn, zwischen Geist und Natur, läßt sich auffassen nach Seyn und Erscheinen, und die Fragen lauten:

Wie verhält sich das Erscheinen des Geistes zu dem Erscheinen der Natur, — und

Wie verhält sich der Geist als Seyn zur Natur als Seyn?

Beide Fragen lassen sich endlich ohne oder mit Rücksicht auf den dritten Grundfactor — das Absolute beantworten. Den Maßstab aber zur Ausmittlung des fraglichen Verhältnisses nimmt der forschende Geist aus sich selber, d. h. nach dem ihm bekannten Causalverhältniß zwischen Seyn und Erscheinen bestimmt er das Unbekannte.

α. Die Antwort aber kann verschieden ausfallen, je nachdem die Substanz der Natur zur wirkenden Ursache vom Geiste (als ihrer gewirkten Erscheinung), — oder umgekehrt, der Geist als Ding an sich zur Causalität seiner eigenen innern Erscheinungen sowohl, als der Naturerscheinungen gemacht wird, wo dann die Natur als des Geistes eigene, aber äußere Erscheinung behandelt wird.

Der vollständige Inhalt der Antwort nach der ersten Ansicht liefert das System unter dem bekannten Namen des Materialismus (auch Naturalismus); der nach der zweiten das System des Spiritualismus (auch Intellectualismus).

β. Werden aber bloß die Erscheinungen der Natur als wirkende Ursachen von den Erscheinungen des Geistes (vorzüglich aber seiner Vorstellungen und der dadurch erst vermittelten Handlungen), ohne Rücksicht auf das, was beide an sich sind, behandelt; oder umgekehrt: wird jede Naturerscheinung als Wirkung einer Vorstellung, als ihrer Ursache, aufgefaßt: so gibt man gewöhnlich jener wie dieser Anschauungsweise den Namen Intellectualismus (oder auch Formalismus, wenn die jedesmaligen Vorstellungen unter Cathegorien stehen, deren Ursprung übrigens als unerforschlich vorausgesetzt wird).

Gegen die Richtigkeit dieser Benennungen, von denen viele schon das Bürgerrecht erhalten haben, ließe sich wohl Manches einwenden: so hieße wohl der Materialismus füglicher Empirismus, und der Naturalismus füglicher Materialismus. — Doch hier beschäftigen uns Seiten von größerer Wichtigkeit derselben Sache.

Der Materialism wurde und wird noch häufig Atheism genannt, wenn er das Verhältniß von Geist und Natur ohne Rücksicht aufs Absolute bestimmte, — weil dieses in seinem Bewußtseyn gar nicht als Coefficient vorhanden war. In diesem Falle bleibt es desto merkwürdiger, daß er selbst dann genöthigt war, die Natur als absolutes Seyn zu behandeln. — Aber auch gerade diese absolute Behandlung der Natur macht ihn — keineswegs zum Atheisten, wohl aber einerseits zum Läugner des persönlichen, d. h. Seiner selbst bewußten Gottes, so wie andererseits zum Pantheisten, welchem die Natur in ihrer Substanzialität (wiewohl als solche nicht strenge geschieden, sondern sammt ihrer Accidentalität zusammenfallend in dem Begriffe der

Materie) die absolute Causalität aller Erscheinungen im Reiche der Natur und der Geister war; — so wie im Systeme des Spiritualismus dieselbe Eine Causalität für beide Reiche bleibt, nur daß sie den Namen: Natur, gegen den Namen Geist (Spiritus) austauscht. —

Ein Umstand bleibt hier noch merkwürdig und darf nicht unbeachtet bleiben, nämlich: daß der Spiritualist (der den Geist zur Substanz der Natur und diese zur Erscheinung des Geistes macht) den Geist als solchen nie so absolut, wie der Materialist die Natur, behandeln kann. Ihn hindert nämlich die Persönlichkeit und Vielheit der Geister, vermöge welcher er zuvor die Vielheit der Personen in ihrer Vielheit als mannigfaltige Erscheinungen einer und derselben Substanz aufgefaßt haben muß. Diese Auffassung aber ist bedingt von der Idee des Absoluten, als bestimmten Coefficienten des niedern Bewußtseyns, mithin auch die ganze Operation nur im Pantheismus möglich, und bildet in diesem den Idealismus.

Wird aber die Frage, über Geist und Natur als Substanzen in ihrem Verhältnisse zu einander, doch mit einiger Rücksicht auf Gott, als Coefficienten des empirischen Bewußtseyns in bestimmter Gestalt, beantwortet, so lassen sich die besagten Systeme des Naturalism und Spiritualism unter dem gemeinsamen Ausdrucke Hylozoismus (Lehre von der belebten oder begeisteten Materie) auffassen. Doch hievon ein andermal mehr.

Wird aber das Verhältniß zwischen Geist und Natur bloß nach ihrer Erscheinungsweise bestimmt, so pflegt man diese Modification des Empirismus Dogmatismus zu nennen, insofern man hier ohne weitere Untersuchung annimmt: Gott habe Geist und Natur als Substanzen so eingerichtet,

daß jener seine Vorstellungen nur aus der Natur und ihren Einwirkungen auf den Geist nehme, nach diesen Vorstellungen aber endlich sich selber bestimme. Was aber den Begriff von Gott betrifft, so, heißt es, sey dieser kein aus der Erfahrung genommener, weil ihm kein materieller Gegenstand entspreche, wohl aber ein durch Schlüsse vom Sinnlichen aufs Uebersinnliche, vom Geschöpfe auf den Schöpfer erfundener Begriff.

Dem Formalismus aber wird unter demselben Einflusse des Absoluten der Name Skepticismus gegeben, weil er sein Urtheil: ob die Dinge an sich, d. h. außer unserer Vorstellung Das auch wirklich seyen, als was wir sie uns vorstellen, zurückhält und zurückhalten muß, so lange er sich das Fachwerk seiner ursprünglich aufgedrungenen, todten Cathegorien nicht wo anders her zu beleben im Stande ist. Er bleibt aber außer Stande, so lange er das Cathegorienwesen nicht als Erscheinungsweise, und als solche nicht aus der lebendigen Quelle seines persönlichen An-sich-seyns begriffen hat.

b. Wir wären nun bei der Bestimmung und Begründung des Verhältnisses zwischen allen drei Faktoren des empirischen Bewußtseyns: Gott, Geist und Natur, angelangt.

Auch dieses Verhältniß kann als ein Unbekanntes nur nach einem Bekannten bestimmt werden, — und dieses ist hier dasselbe, wie zuvor: die Elemente des Selbstbewußtseyns als eines Wissens um das eigene Seyn, vermittelt durch die Erscheinungen desselben Seyns; kurz: der Begriff von Substanz und Accidenz, wovon sich diese verhält zu jener, wie die Wirkung zur Ursache: folglich auch der Begriff von Causalität.

Ist der Maßstab aufgefunden, so handelt es sich nur

darum, ob das Verhältniß zwischen Gott, als dem absoluten Seyn, und dem relativen Seyn überhaupt mittelst desselben bestimmt werden soll: oder ob diese Bestimmung nur mit dem einen oder dem andern Gliede des relativen Seyns abgesondert vorgenommen wird.

α. Im ersten Falle verhält sich Gott zu seiner Welt in Natur- und Geisterreich, wie die Substanz zur Accidenz, wie Seyn zur Erscheinung, zur Selbstoffenbarung Gottes. Das Geister- und Naturreich verliert sein eigenthümliches substanzielles Princip, weil die Eine göttliche absolute Substanz alle relative Substanzialität aufhebt und verdrängt. Und diese Weltansicht ist der Pantheismus.

Doch ist in demselben eine doppelte Ansicht über das Universum als Erscheinung möglich: je nachdem die Erscheinung im Verhältniß zu ihrem Grunde als immanent, oder bloß als dependent, d. h. dort, als ein nie gewordenes, sondern immer vorhandenes und gegebenes, hier aber als gewordenes und werdendes aufgefaßt wird; welche letztere Auffassung im Pantheismus das System der Emanation gibt.

Die Emanation selbst aber kann wieder auf doppelte Weise gedacht werden: je nachdem in derselben die Materie als der letzte oder als der erste Moment, d. h. ob die Emanation progressiv oder regressiv aufgefaßt wird. Regressive Emanation heißt man Evolution, in welcher das Weltwerden Gottes den Kreislauf oder die Kreislinie, — wie es dort hingegen die grade Linie beschreibt.

Der erste Fall läßt aber noch eine zweite Ansicht zu, indem nämlich das Verhältniß des Absoluten zum Relativen bestimmt werden kann wie das der Synthese zu ihren Antithesen, in welche

sich jene als ursprüngliche Einheit zweier Principien spaltet, welche Spaltung dann die Welt der Erscheinungen selbst ist, — und wieder verschiedene Modificationen zuläßt: indem nämlich die Glieder der Antithese jedesmal entweder das Ganze enthalten können, nur mit dem Uebergewichte des einen oder des andern Princip's, oder jedes Glied als solches das andere ausschließt.

Uebrigens gibt es der Modificationen des Pantheismus noch mehrere. Wird z. B. der Begriff der Substanzialität nur formal behandelt, so fällt er zusammen mit dem Begriffe vom Begriffe, d. h. mit dem des Allgemeinen. Hier verhält sich Gott zu seiner Welt, wie das Allgemeine oder Unbestimmte zum Besondern oder Bestimmten. Diese Bestimmung kann nun das Absolute und Göttliche in der Form der Succession (des Werdens) oder in der Form der Simultaneität (des Zugleichseyns) annehmen.

β. Welche Systeme ergeben sich nun, wenn die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem absoluten Seyn (Gott) und dem relativen (Geist und Natur) nur mit dem einen oder dem andern Gliede des letztern vorgenommen wird, — und zwar mit der Natur, ohne Rücksicht auf den Geist? —

In diesem Falle tritt an die Stelle der Natursubstanz das Absolute, und das Absolute ist die Natur in seiner ersten Manifestation, so wie in seiner letzten — der Menschengeist, als potenzirter Naturgeist. Wir sehen demnach hier ebenfalls den Materialismus wiederkehren, nur unter der neuen Benennung Realismus.

Wird aber zweitens das Verhältniß zwischen Geist und Gott, mit Ausschluß der Natur, bestimmt: so ist der Geist seinem Wesen nach Eins mit Gott; nicht so die Natur

unter Gott und neben dem Geiste, die hier ihre Bedeutung allein in der Bestimmung findet: Schranke des Geisterreiches, und durch diese Beschränkung (die für das einzelne Glied in ihm zur Beschränktheit und Endlichkeit wird) die einzige Bedingung des Unterschieds zwischen Geist und Gott zu seyn. Gott ist nun die gemeinschaftliche Wurzel und Substanz des Geisterreichs, dieses selbst nur seine Erscheinung, — folglich auch die Persönlichkeit der Einzelnen (Selbstbewußtseyn und Freiheit des Willens) Erscheinung. — Persönlichkeit aber, als Erscheinung von fremdem Seyn, hebt sich als solche einerseits eben so auf, wie dieselbe andererseits, als Character des relativen Seyns, sich von Gott, als dem absoluten Grunde, nicht mehr prädiciren läßt.

Um aber die Persönlichkeit doch sowohl für Gott als für das Geisterreich zu retten, schlägt man verschiedene Wege ein. Man nimmt unter gewisser Modification die alte Monadologie zu Hülfe. Die alten Entilechien heißen nun das Göttliche, oder bildlicher: die Götterfunken in der Menschheit, zum Unterschiede von der Gottheit über aller und ohne alle Schranke.

Diese göttliche Funken- oder Polypenlehre wird nun freilich, unter mannigfaltigen Demonstrationen, oft auch aus dem Geisterreiche hinübergespielt in das Naturreich, zur Erklärung alles Lebens in ihm. Und in diesem Falle sehen wir, wie zuvor, den Materialismus pantheistisch wiederkehren. Jedoch darf hier nicht vergessen werden, daß der Idealismus nicht nothwendig als Pantheismus eintreten muß; weil in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geist und Gott nach dem Begriffe der Causalität, eine Identification zwischen beiden ihrem Wesen nach vollzogen werden kann ohne Rücksicht auf die Natur; allein nicht so kann dieselbe speculative Function zwischen Natur und Gott vollzogen werden mit Ausschluß des Geistes,

eben weil dieser es selbst ist, der diese Operation vornimmt. Wenn aber der Idealismus nicht pantheistisch auftritt, so erhält er den Namen Semipantheismus, weil er (wahrscheinlich aus Liebe, Allen Alles zu werden) auf halbem Wege stehen bleibt.

Es soll mir lieb seyn, wenn Du aus meiner bisherigen Darstellung das Resultat ziehst, daß alle Speculation, sie mag sich nun auf die Bestimmung und Begründung von zwei oder drei Factoren des niedern Bewußtseyns einlassen, immer pantheistisch endigen müsse; versteht sich, daß im ersten Falle der dritte Factor: Gott, nicht bloß vernachlässigt, sondern wirklich gar nicht vorhanden ist: ist er aber vorhanden, und wird er dennoch in die Bestimmung der Verhältnisse nicht mit hineingezogen, so ist die Philosophie keine durchgeführte.

Sie endigen aber pantheistisch dadurch, daß sie die relative Substanzialität in der absoluten aufgehen lassen, welche letztere entweder, als schon im niedern Bewußtseyn gegeben, vorhanden ist, oder im Verlaufe der speculativen Operation sich erst indirect dadurch einfindet, daß die Speculation genöthigt wird, einer relativen Substanz absoluten Werth zu verleihen. Jene Operation aber kömmt zu Stande durch Vereinerleiung der Factoren des niedern Bewußtseyns in Bezug auf ihre Substanz, wornach sodann in dem destruirten Factor nichts übrig bleibt als die Sphäre seiner Erscheinungen, die nun als solche einer fremden Substanz anheimfällt. Alle diese Systeme verstoßen sich demnach gegen ihr ursprüngliches Fundament: gegen die ersten Thatsachen des niedern Bewußtseyns, wovon das höhere oder philosophische nur die sie begründende Reconstruction ist.

Uebrigens magst Du mir verzeihen, wenn ich Dein System vor der Hand für nichts anderes ansehen kann, als für einen un-

ter den vielen pantheistischen Versuchen, die Persönlichkeit der einzelnen Individuen im Geisterreiche, bei wesentlicher Einerleiheit des Geistes mit Gott, zu retten. Diese willst Du festhalten, — aber nicht auf dem Wege der Emanation, sondern der Creation, d. h. der Setzung der Substanz. — Aber, unter uns gesagt, Deine Creation ist nur eine Abart der Emanation, ich möchte sagen: Emanation in Tropfgestalt, nicht, wie sonst, in Form der Strömung.

Aber mein Axiom ist:

Setzt Gott sein Selbst, so creirt er nicht Substanzen; und creirt Gott, so setzt er, als Creator, nicht sein Selbst, — sein Wesen, das unerschaffene!

Das gibt Dir wohl zu bedenken

Kirchfels am dritten Fastensonn

Dein
treuer Onkel
Peregrinus Niger.

Vierter Brief.

Vielgeliebter Onkel!

Es ist mir nicht bald Etwas so unerwartet gekommen, als Ihr letztes Schreiben seinem Inhalte nach. Ich hatte wirklich gehofft, daß Sie mir mit den Worten des Evangeliums am dritten Fastensonntage ins Ohr rufen würden: Du sollst dein Gesicht Niemanden sagen, bis des Menschen Sohn vom Todten auf-

erstanden ist! weil Sie mir stets die Idee der Creation, keineswegs aber die pantheistischen Ideen von der Weltwerdung, als die Taborhöhe aufstellten, auf welcher der Mensch Christus JEsus Seine Verklärung auch in der Wissenschaft feiern kann. Haben Sie mir nicht stets die Lectüre Kantischer Schriften, vorzüglich derer, die ethischen Inhalts sind, anempfohlen? — Und wem anders verdanke ich mein System, als Kantischen Aussprüchen?

Unter allen Vorstellungsarten ist die Idee von der Schöpfung als einem Acte göttlicher Freiheit, nach Kant's eigenem Urtheile, die vernünftigste; denn die, allen pantheistischen Systemen (der Emanation wie der Immanenz) gemeinsame Vorstellungsart ist doch gewiß diese: daß zwischen Gott und Welt in keinem Sinne ein äußeres Verhältniß statt findet. Und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das, was zum Wesen Gottes selbst gehört, nicht als ein außer Ihm Vorhandenes, nicht als ein **Praeter Deum** gedacht werden kann, sondern als Etwas, was in Ihm selber, als nothwendige Bestimmung Seines Wesens, aufzufassen ist. Und eben diese gemeinsame Vorstellungsart ist es, in welcher Kant den Grund des Widerwillens entdeckte, den Jeder gegen diese Systeme fühlt, obgleich nicht Jeder denselben zum deutlichen Bewußtseyn bringt.

Freilich hat diese einzige Vernunftansicht von der Welt als einer Schöpfung auch das Eigene, daß sie sich zu keiner Einsicht, zu keinem Wissen ausbilden läßt. Es gibt keine Theorie der Creation, wie es mannigfaltige Formen des Pantheismus als Emanations- und Immanenz-Theorien gibt. Aber wir begreifen auch, warum es keine Creationstheorie geben kann. Wie die Freiheit, als unbedingte übersinnliche Causalität, selber unbegreiflich ist: so auch das von ihr Bedingte, die Schöpfung als Act und Product der Freiheit.

Die Schöpfungslehre also, insofern sie das Unbegreifliche des Schöpfungsactes, als einer von Raum- und Zeitbedingungen schlechterdings unabhängigen Wirksamkeit Gottes im Schaffen selbstständiger, d. h. aus sich handelnder Wesen, in seiner Unbegreiflichkeit anerkennt, stellt sich allen angeblichen Theorien, welche auf positive Einsicht, auf das Wie des Gegründetseyns der Creatur in Gott Ansprüche machen, und ihre Ansprüche durch irgend eine Methode des Begreiflichmachens rechtfertigen, insgesammt entgegen. Dieses Nichtwissen aber kann Sie, lieber Onkel! nicht so sehr gegen meine Ansicht eingenommen haben, da Sie mir so oft einprägten: mich nie von der hochgerühmten leichten Begreiflichkeit eines Systems bestechen zu lassen, — denn, meinten Sie, die sogenannte Leichtigkeit wäre gewöhnlich nur die Folge des speculativen Leichtsinns, der Alles auf die leichte Schulter nimmt. Ich will Ihnen auch noch überdieß gestehen, daß mich die Schöpfungslehre nicht deswegen gewonnen hat, weil sie keine wissenschaftliche Behandlung zuläßt, — sondern weil sie dem theoretischen, besonders aber dem practischen Interesse der Vernunft angemessener ist, — denn nur in ihr ist die moralische Freiheit gerettet. Und nur deßhalb fiel mir die Wahl nicht schwer zwischen dem Glauben an das Wunder und Geheimniß der Schöpfung, und zwischen den neuen und vergeblichen Versuchen eines allumfassenden Wissens und Begreifens des Endlichen aus und in dem Unendlichen, mit denen doch nur der alte Irrthum, wenn auch in neuer Form, wiederkehrt.

Es ist aber auch möglich, daß ich mich in der Aufstellung meiner Ansicht sehr incorrect benommen habe, und will mich deßhalb heute bestimmter und schärfer aussprechen.

Die Schöpfungslehre enthält folgende Hauptpuncte:

1. Es gibt eine Welt außer Gott, und einen Gott außer

der Welt, (diese als Inbegriff alles Seyns und Lebens, was nicht Gott selber ist).

2. Diese Welt ist in Gott nur als Gedanke Gottes, weil als dieser nicht zu trennen vom göttlichen Verstande, so wie dieser nicht vom absoluten Seyn und Wesen.

Die Welt außer Gott ist in dieser Eigenschaft nicht geworden durch den Act einer nothwendigen Trennung, d. h. nach dem Princip der Nothwendigkeit, sondern

3. diese Welt verdankt ihre objective, selbstständige Wirklichkeit (ihr Seyn außer und neben Gott) der übersinnlichen Causalität des freien göttlichen Willens.

Dieser dritte Punct ist der entscheidende, der die Creationslehre von jeder Spielart des Pantheism unterscheidet, während sie mit den vorhergehenden Puncten an die Systeme der Emanation und Immanenz, zum Theil wenigstens, angränzt.

Schöpfungslehre und Emanationslehre, so wie jede andere pantheistische Lehre stehen sich also einander gegenüber wie Freiheit und Nothwendigkeit. Nach dem Princip des Pantheismus ist die Welt ein Educt, nach dem des Theismus ist sie ein Product der Causalität Gottes durch Freiheit.

Die Welt ist eine Schöpfung mit Wissen und Willen, und der Schöpfer, Gott, ist ihr Urheber durch Verstand und Willen, also als Intelligenz durch Freiheit, — nicht als blind wirkender Grund durch unendliche Fruchtbarkeit.

1.

Diese Ansicht von der Weltwerdung durch Schöpfung fin-

det ihren zureichenden Grund in Gott als dem allervollkommensten Wesen, so wie sie die Schöpfung aufstellen muß als Selbstoffenbarung Gottes. Denn Gott kann sich nur offenbar werden in Dem, was ihm ähnlich ist, d. h. in freien, aus sich selber handelnden Wesen, die Er, wie die heil. Schrift sich ausdrückt, erschaffen hat nach seinem Bilde, und den Ursprung solcher Wesen können wir uns nur denken durch eine Schöpfung, d. h. durch ein positives Hervorgehen aus Gott.

Folglich nicht durch Emanation: weil nach dieser Vorstellungsart das Ausfließende immer Dasselbe bleibt mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eigenes, Selbstständiges ist, sondern sich zu seinem Urgrunde immer verhält, wie die Erscheinung zum Seyn, wie die Form zum Wesen.

Aber auch nicht durch Abfall von Gott: denn um von Gott abfallen zu können, müssen ja die endlichen Dinge zuvor das Vermögen dazu in und mit der, ihnen von Gott verliehenen, Selbstständigkeit erhalten haben. Ist nämlich ein solcher Abfall eine Folge der Selbstheit, so setzt er ja nothwendig die Setzung selbstständiger, aus sich handelnder Wesen durch Gott voraus, in deren Selbstheit der eigene Abfall seinen Grund hat.

Endlich noch weniger durch bloße Bildung aus einer eigenen chaotischen Materie. Denn diese wäre als solche nicht bloß unabhängig von der freien Schöpferkraft, sondern auch diese überdieß noch beschränkend, folglich neben dem ewigen Urgrunde ein gleich ewiger Urgrund.

Es bleibt also nur die Vorstellung von der Weltwerdung als Schöpfung der Dinge auch der Substanz nach, als die einzige Vernunftansicht übrig. Denn ist es für die Vernunft ewig wahr und gewiß, daß Gott nicht die Welt und die Welt

nicht Gott ist: so muß sie auch eine jede Ansicht verwerfen, welche auf irgend eine Weise zu dem Irrthum einer Identification Gottes mit den Dingen (und einer Vermischung der Geschöpfe Gottes mit dem Schöpfer) verleitet. Vor diesem Irrthum kann nur die Schöpfungslehre verwahren, durch die Anerkennung Gottes als einer extra- und supramundanen, — oder genauer zu reden: prätermundanen Weltursache.

2.

Und was könnte die Speculation für eine Bedenklichkeit bei dieser Annahme finden? Sollte sie etwa durch die Frage in Verlegenheit gesetzt werden: Wo denn dieser, außer der Welt existirende Gott seinen Wohnsitz habe? — Hier ist leichter die Antwort gegeben als die Frage gestellt.

Gott darf freilich auf keine Weise in einer räumlichen Beziehung und Bedeutung als außerweltlich gedacht werden, weil wir Ihn dann ja selber als ein Räumliches, d. h. den Gesetzen der Räumlichkeit unterworfen, denken, und so unsere sinnlich beschränkte Vorstellungsart von den Dingen, auf den göttlichen Verstand, der die Dinge an sich erschaut, übertragen würden. Zwischen Gott und der Sinnen- oder Erscheinungswelt kann überhaupt kein reales Verhältniß angesetzt werden, weil sie selbst nichts Reales, kein An-sich ist. In Beziehung auf diese Welt ist Gott weder extra- noch intramundanes Wesen, weil sie als solche nicht außer dem göttlichen Bewußtseyn, sondern nur in und für unsere beschränkte Vorstellungsart existirt.

Ein reales Verhältniß kann demnach nur zwischen der intelligibeln, (d. h. absolut realen) Welt des übersinnlichen Seyns der Dinge und zwischen Gott, als ihrem Urgrunde, Statt finden. Hier aber ist weder ein Extra noch ein Intra für die Bestimmung dieses Verhältnisses anwendbar; denn eine intel-

ligibele Welt kann nicht als etwas, im räumlichen (und zeitlichen) Sinne außer Gott Existirendes gedacht werden.

Daraus folgt aber keineswegs, daß sie in keinem andern Sinne als ein außer Gott Existirendes gedacht werden könne.

Sie kann es aber, weil sie so gedacht werden muß, wenn uns nicht der Urgegensatz zwischen Unbedingtem und Bedingtem in seiner Wesenheit dahinschwinden soll. Muß dieser Gegensatz festgehalten werden, so darf auch das Verhältniß zwischen Gott und der intelligibeln (absolut realen) Welt nicht als ein Identisches angesetzt werden, weil sonst die Vernunft allerdings zu dem Geständniß genöthigt würde, daß Gott diese Welt, — und diese Welt Gott sey.

Nach der Schöpfungslehre ist auch in der That keine Identification Gottes mit der intelligibeln Welt zuzulassen, — in dem Sinne nämlich, als ob letztere in dem Wesen Gottes so nothwendig gegründet sey, daß sie von ihm gar nicht getrennt gedacht werden könne. Weshalb die intelligibele Welt gar nicht als ein Extra, wohl aber als ein Praeter Deum, d. h. als ein von Gott nicht nur verschiedenes, sondern auch als ein von ihm geschiedenes Seyn, kurz: als eine Welt eigener, für sich selbst seyender, d. h. selbstständiger Wesen gedacht wird.

Eine solche Welt aber, als das Werk der freien Wahl Gottes, muß aus demselben, eben angeführten, Grunde, als mit Einem Male, in Einem Augenblicke, ganz und vollendet (dem Daseyn ihrer Substanzen nach) gedacht werden, da der von Zeitbedingungen schlechterdings unabhängige Schöpfungsact der göttlichen freien Causalität nur ein einziger unendlicher seyn kann; d. h. die intelligibele Welt kann so wenig im zeitlichen als räumlichen Sinne als etwas außer Gott Existentes vorgestellt werden.

Schreiben Sie doch recht bald, lieber geistlicher Herr Onkel! aber — sagen Sie nur auch zugleich, wo und wie ich gefehlt; denn daß ich geirret, merke ich schon. Sie wissen ja, daß, wenn ich auch sonst mit Petrus sagen mußte: »Herr, wir haben die ganze Nacht gefischt und nichts gefangen!« ich doch stets das Netz unverdrossen auf jene Seite ausgeworfen habe, die Sie mir anzeigten. Zudem wissen Sie, daß ich unter Jene gehöre, die der ewigen Weisheit Tage lang, auch in die Wüste nachfolgen: in der Wüste aber war's, wo die ewige Weisheit auf die Volksscharen blickend ausrief: »Mich erbarmet des Volkes, und wenn ich sie ungespeis't von dannen ziehen lasse, so würden sie unterwegs verschmachten.«

Geschrieben am vierten Fastensonntage.

Ihr

dankschuldigster Neffe
Thoms.

Fünfter Brief.

Lieber Neffe!

Ich schreibe Dir dießmal gegen meinen Willen, weil ich Dir nach Deinem Willen noch nicht den erwünschten Aufschluß geben kann. Du willst Speise für Deinen Hunger nach Wahrheit: ich weiß aber nicht, ob mein heutiges Schreiben Dich nicht noch tiefer in die Wüste führen werde, zwar nicht ohne Aussicht auf Sättigung, aber vor der Hand doch noch mit leerem Magen.

Zu Deiner Beruhigung indeß kann ich Dir doch so viel sagen, daß mir Deine mitgetheilte Weltansicht insofern Freude gemacht hat, als sie hinter dem rühmlichen Streben unserer Zeit nicht zurück bleibt.

Ich sagte: hinter dem rühmlichen Streben unserer Zeit, und dießmal besteht ihr Ruhm darin: daß sie sich mit allem Ernste von der pantheistischen Tendenz der Vorzeit, aus der Umstrickung der speculativen Riesenschlange der sogenannten Weltseele, loswinden will.

Es wird zwar nicht immer für die gute Richtung der rechte Weg eingeschlagen; doch was nicht ist, wird gewiß werden. So hast Du Dir z. B. vom Commandostab des Criticismus, ja ich möchte sagen, vom Corporalstock seines cathegorischen Imperativs den Weg ins gelobte Land zeigen lassen: aber dieser ist so wenig, als der Zauberstab der Leibnitzischen Monadologie, ein Moses- oder Aarons-Stab. Du wirst gar nicht begreifen, wie ich auf die Monaden zu reden komme.

Ich habe so eben eine nicht unbedeutende Schrift vor mir liegen, unter dem Titel: Sätze zur Vorschule der Theologie *), die ich Dir, dem Hauptinhalte nach, vorlegen will, in der Meinung: sie dürfte vielleicht mehr als eine indirecte Auskunft über Dein an mich gestelltes Begehren geben.

Diese benannte Schrift hat sichs zum eigentlichen Zwecke gemacht, auf eine Antwort für das Problem und die Hauptfrage aller Speculation aufmerksam zu machen, wie sich dieselbe in einer alten Lehre vorfindet, die, wiewohl noch nicht strenge wissenschaftlich dargestellt, doch in andrer Beziehung manche andre Frage von speculativem Interesse zu lösen vermöchte. Das eigentliche Problem aller Speculation setzt die Schrift in die Beantwortung der Frage: Wie das Endliche überhaupt zu seyn vermöge? d. h. wie überhaupt der innerste Wider-

*) Von J. H. Fichte. Stuttg. und Tüb. 1826.

streit in allem Leben zu deuten sey? Dieser Widerspruch sey das eigentliche Räthsel alles Seyns und Erkennens, das die Philosophie zu lösen habe, indem sie die Genesis desselben aus einem höheren Principe reconstruirt. Jener Widerspruch aber tritt in einer allgemeinen und in einer besonderen Gestalt auf.

Dort liegt er zwischen der Form und dem Wesen alles Seyns; denn die Form alles Wirklichen und Endlichen ist die des Werdens, d. h. des Entstehens und Vergehens. In besonderer Gestalt aber tritt der Widerspruch auf im lebendigen Organismus, dessen Form Selbstreproduction und zugleich Selbstauflösung ist, folglich ein sich actualisirender Widerspruch in gleichzeitiger Entfaltung des Lebens- und Todes-Keimes. Der allgemeine Widerspruch tritt hier in besonderer Gestalt auf, weil das organische Leben selbst nur die concrete Form der absoluten Idee ist.

Diese absolute Idee aller Dinge ist das Wesen des Universums, sein umwandelbares Princip, im Gegensatze mit der Form oder der Erscheinung desselben, die da ist das Wandelbare, das Werden.

Der Widerspruch zwischen dem Werden und der Idee wird nun so ausgesprochen:

Die absolute Idee ist, und ist allein alles Wirkliche, ist als Absolutes ewig, folglich strenge Negation alles Werdens und alles Wandels.

Wäre aber dennoch etwas Werdendes wirklich, so wäre es nicht durch die absolute Idee, — es fiele also außer den Umkreis derselben.

Da aber außer dem Seyn der absoluten Idee Nichts ist, so ist überhaupt Nichts, was da entstehen oder vergehen, d. h. werden könnte.

Bevor ich aber auf die Lösung dieses Widerspruchs zwischen Wesen und Form des Universums übergehe, will ich Dir noch zum besseren Verständnisse der Lösung ein Axiom über die absolute Idee, als den Inbegriff aller Wirklichkeit, anführen.

Es lautet:

Die Gegensätze im relativen Seyn stellen dar die lebendige Fülle der Idee in ihrer Selbstrealisirung; sie sind ihre integrirenden Theile, oder die Selbsteintheilung derselben, oder ihr unvergänglicher Leib. — In der absoluten Idee also coincidiren Möglichkeit und Wirklichkeit.

Eine tiefere Einsicht in dieses Axiom ergibt sich aus der Darstellung der drei Momente dieser Idee.

Der erste Moment ist die Totalität der in ihr gesetzten Unterschiede (als abstracte Einheit vor aller Besonderung), ist das Absolute, ein Allgemeines, Indifferentes und Jenseitiges.

Dieser Moment aber setzt sich nothwendig in einen zweiten über, da es nichts Allgemeines gibt, als nur fürs Besondere. Die absolute Idee bestimmt sich demnach: ihr Inneres in einem Gegensatze zu sich darzustellen, d. h. sich Selbst zum Aeußerlichen zu machen.

Der zweite Moment also ist der der reinen That, aber nur auf dem Sprunge des sich Uebersetzens ins Product, — gleichsam gefesselt noch vom Denken. Diese reine (innere) That ist selber nur noch etwas Abstractes, ein Nichtsschaffen.

Aber sie involvirt doch die Freiheit, in so fern die absolute Idee Selbstbestimmung an sich ist.

Denn frei, heißt es, sey nur Das, was durch sich und aus sich ist, Was es ist.

In der Synthese aber beider Momente vollendet sich die Idee; denn ihre Einheit bestimmt sich jetzt erst zur Totalität der Besonderheiten, die ihr Wesen selber constituiren.

Diese Selbstoffenbarung ist also Eins mit dem abstracten In sich seyn der Idee; d. h. was die Idee als ein Inneres, ist sie schlechthin auch als ein Aeußeres.

Die Identität dieses Gegensatzes heißt die Subjectobjectivität.

Ein zweites Axiom, hieher gehörig, lautet:

Die absolute Idee ist nicht bloß zu betrachten als ihre innere Einheit zertheilend, sondern in dieser Theilung jene Einheit rettend.

Seine nähere Erläuterung ist:

Die Idee faßt die Objectivität nothwendig als ihr eigenes Seyn. Denn ihre Form ist: nicht aufzugehen im Gegensatze des Objectiven, sondern absolute Einheit desselben und des Subjectiven zu seyn. Mit anderen Worten: Die Identität vom Subjectiven und Objectiven wird erkannt von der Idee; oder: Die absolute Form der Idee, ist: absolutes Sichselbstdurchschauen (Selbstbewußtseyn), d. h. die Form des Absoluten ist: die Ichform.

Und erst mit dieser Form hat sich die absolute Idee zur Persönlichkeit im höchsten Sinne: zu Gott, verklärt. Das Absolute ist: freibewußt Schaffendes.

Gott als Person negiren, heißt das Absolute selbst an ihm negiren.

Von der Persönlichkeit Gottes heißt es ferner: Das Ich des Absoluten aber ist kein reines Ich, d. h. ein Wissen von Nichts; sondern in jene wesentliche Form Gottes ist der Moment der Besonderung unmittelbar aufzunehmen. Kurz: Gott erkennt sich nur als Schaffender, und sein Schaffen ist das erkennende Sondern des in seiner Einheit zumal Gesetzten (Vorhandenen).

Das Bewußtseyn Gottes ist also der Urquell alles Individuellen (Besondern, sogenannt Creatürlichen) in der Schöpfung.

Gottes Schaffen ist daher explicites Selbsterkennen Gottes; d. h. erkennendes Sondern des in ihm als Einheit Begriffenen. Gott ist daher auch nicht erst Ich geworden durch sein Objectivwerden, sondern sein Ich ist nothwendig zugleich Object. Gottes Schöpfung ist daher als eine göttliche die schlechthin Eine, untheilbare, ewige Schöpfung.

Und nun stände ich erst bei den Fingerzeigen, wie das Problem der Philosophie — nämlich die Frage: Wie können Dinge in der Form des Successiven (Endlichen) erscheinen, da in Gott keine Succession ist? seinen Schlüssel in der Freiheit findet.

Ich gebe sie wieder in folgenden Sätzen:

a. Das Universum ist absolute Einheit unendlicher relativer

Einheiten. (Sie heißen relative, weil sie, als befaßt in und durch die höchste Einheit, sich gegenseitig bestimmend sind).

b. Daraus ergibt sich eine dreifache Folgerung:

α. Jede Creatur ist ein relatives Absolute, d. h. ein, in sich verschlossenes, Universum. Denn in Bezug aufs Absolute ist sie zwar Einheit, aber nicht eine selbstgegebene, sondern aus der absoluten Einheit abstammende.

β. Jede Creatur ist auch ein relatives Universum, d. h. ein Mannigfaltiges aus sich selber entwickelnd, und in diesem sich selber erfassend, d. h. das Mannigfaltige erkennend als ihr eigenes Seyn.

γ. In jeder Creatur findet sich daher auch die Synthese wieder, wie sie sich im Absoluten gezeigt hat, nämlich: die Einheit von Subject und Object, d. h. das Bewußtseyn.

c. Jene Grundform der Creatur, nämlich: Einheit im Mannigfaltigen, setzt in die Creatur unmittelbar das Bewußtseyn, setzt jede Creatur als Persönlichkeit. Und wie demnach ein rein Objectives, d. h. Bewußtloses, überhaupt existiren möge, ist durchaus nicht zu begreifen, da Gott nur in einer Welt von Ihm innerlich Homogenem, folglich freien Persönlichkeiten sich zu offenbaren vermag.

Creatur seyn heißt also: Wesen aus Gott haben, d. h. Frei seyn. Und dieses heißt: Jenes Wesen entwickeln, heißt: Jenes Wesen als Vermögen verwirklichen, oder kurz: Aus sich machen, was man in sich ist.

Die Freiheit ist daher zweifach:

Einmal eine unvollendete (formale) als ein Sich selbererfassen.

Dann aber eine vollendete (reale), als ein Gott miterfassen.

Die Creatur soll nämlich ihre Freiheit als schlechtweg Eins mit Gott begreifen, damit Gott, sie erfüllend, sich in der Creatur offenbare. Das Bewußtseyn der Freiheit involvirt daher zwei Momente, die einander entgegengesetzt sind. Die Creatur kann ihre Eigenheit, zunächst und unmittelbar, nur ergreifen als eine schlechthin freie, sonst käme die Eigenheit gar nicht zur Anschauung dieser ihrer Eigenheit. —

Das Begreifen aber dieser Freiheit als Eines mit Gott, ist schon der spätere Moment. Diese sich erhebende Anschauung ist ein Gewordenes in der Creatur, ist Werden. Diese Anschauung aber, weil von der Freiheit allein getragen, kann auch von ihr zurückgenommen werden: folglich ist diese Genesis bedingt von einer Crisis; so wie diese selbst bedingt ist von der Trennung der erst benannten innern Lebensmomente.

Die Crisis aber führt zur Entscheidung; so wie diese zur Entschiedenheit oder zum moralischen Character.

Dieser ist also: ein zeitlich sich selbst Setzen als Bestimmtes, — ist also: ursprüngliche Selbstentscheidung, absolut vorauszusetzende Freiheit für alle Handlungen, ist absolute Urthat in der Creatur.

Zum Schlusse will ich Dir noch eine Stelle über den Unterschied der Creatur von Gott anführen, die mit dieser in genauer Verbindung steht.

Die unmittelbare Einheit der obigen drei Momente in Gott, nämlich: Seyn, Thun und Bewußtseyn, constituiren Gott als Unbedingtes, als Sich selbst Bedingendes. Der Unterschied der Creatur kann daher nur in der Getrenntheit der drei Momente liegen. Ihr Seyn geht nicht ganz auf im Bewußtseyn. Dieses bedarf eines bewußtlosen Grundes zu seiner Verwirklichung, welcher deßhalb ein Vorausgegebenes, Vorgefundenes ist.

So ist z. B. der Verstand Gottes für unsere Begriffe sein innerlicher Wille, das sich in Gott zur Selbstoffenbarung (Schöpfung) entäußernde Streben, — folglich die Tendenz Gottes, mit Wissen aus sich hinauszustreben. Dieser ist also das Vermittelnde des Insichseyns zum Außersichseyn, folglich dasjenige, was als solches selbst nicht höher vermittelt, d. h. begründet werden kann. Nichts sey auch deßhalb entschiedener vom Begriffe der Schöpfung abzuhalten, als der Gedanke einer Ableitung des Endlichen nach der Cathegorie der Causalität, d. h. der abstracten Nothwendigkeit; eben weil Gott nicht bloß Substanz, sondern Person sey.

Uebrigens bildet diese Weltansicht einen schneidenden Contrast mit Deiner Schöpfungslehre als Lehre des Nichtwissens. Die Erkenntniß der Dinge, wie sie, (heißt es) in empirischer Wirklichkeit erscheinen, habe keine Realität, sondern nur jene, wie sie vor Gott selber sind. Und solche Erkenntniß sey möglich, weil das Bewußtseyn selber nichts anders sey, als Gottesoffenbarseyn in Uns.

Ein wahrer Wille müsse ein treues Abbild des wahren Seyns seyn, und könne dieses werden, wenn es zum Ansich der Dinge vordringe; und dieses ist Gott selber. — So viel aus der Vorschule ihrem Hauptinhalte nach.

Da hast Du nun vor der Hand einen Spiegel ohne Rahmen: gib Acht, daß Du ihn mit trockenen Händen anfassest, damit Dir die Folie nicht an den Fingern bleibe, und so die Anerkennung Deiner selbst unterbleibe.

Kirchfels am fünften Sonntage der Faste.

Dein

aufrichtiger Onkel
Peregrin.

Sechster Brief.

Verehrungswürdiger geistlicher Herr Onkel!

Sie handelten so liebevoll als klug, als Sie mir in Ihrem letzten Schreiben, statt mir ins Gesicht zu greifen, um mir die Flecken und Makeln meines Systems mit dem Finger nahmhaft zu machen, einen Spiegel zuschickten, der die Mißbildungen desselben klar zu erkennen, und für die Wahrheit Zeugniß gibt, daß jeder Irrthum im Keime sich nur durchzubilden braucht, um sodann in seiner eigenen Nichtigkeit sich eines Bessern zu besinnen. Was übrigens meine Schamröthe zu einem heitern Morgenroth verklärte, war Ihr aufrichtiges Wort: daß ich hinter meiner Zeit nicht zurückbleibe. — Auch darf ich Sie versichern, daß ich den wahren Sinn dieser Rede aus Ihrem Munde wohl verstehe.

Man bleibt oft hinter der Zeit zurück, wenn man sie gar keiner Aufmerksamkeit würdigt: aber man muß auch oft hinter ihr zurückbleiben bei aller Aufmerksamkeit auf ihr Treiben, wenn dieses ein wahrhaft weltliches, im offenen Widerspruche mit dem Wehen des göttlichen Geistes befangenes Treiben ist.

Es gibt aber auch Momente, wo der Weltgeist sein Elend und die Nichtigkeit seines Widerspruches tief erfaßt, gleich dem verlorenen Sohne im Evangelium die unsaubere Genossenschaft verläßt, und das bedeutende Wort ausspricht: »Ich will umkehren und zu meinem Vater gehen.«

Auch ich könnte Ihnen, zum schuldigen Danke für Ihre Mittheilung, die Hauptgedanken einer zwar kleinen, aber in Bezug auf die besprochene Zeittendenz, wichtigen Schrift mittheilen, wenn ich wüßte, einmal: daß dieselbe Ihnen noch ganz unbekannt geblieben, und dann, ob sie unter jene Producte gehört, von der Sie eine tiefere Einsicht nehmen mögen.

Es ist ein Fragment speculativer Theologie unter dem Titel: Urgeschichte des Menschengeistes*).

Ich studirte sie eben, als ich Ihren letzten Brief erhielt, und wirklich hat sie zum schnellern Verständnisse der mir mitgetheilten fremden Weltansicht viel beigetragen. Sie macht aufmerksam einerseits auf den Wendepunct in der alten Identitätslehre, so wie auf die Heimath desselben auf Jacob-Böhmischem Boden; andererseits aber auch auf den Grundirrthum dieser modificirten Identitätslehre. Jenen macht die Abhandlung Schelling's über die Freiheit, — dieser soll darin liegen: daß das Absolute durch und in der Weltschöpfung zum Selbstbewußtseyn gelangt. Dagegen behauptet der Verfasser: Gott müsse Selbstbewußtseyn haben vor und ohne alle Schöpfung. Abgesehen nun von der gegenwärtigen Begründung dieser Behauptung, so ist es doch erfreulich, zu sehen:

*) Fragment eines Systems speculativer Theologie, mit besonderer Beziehung auf die Schelling'sche Lehre von dem Grunde in Gott. Von G. Fr. Daumer. Berlin 1827.

wie der speculative Geist, um mich Ihres eigenen Ausdrucks zu bedienen, einen Ring der großen Riesenschlange der alten Weltseele nach dem andern von sich abstreift. Seit der Identitätslehre, in der Gott, Seiner selbst noch unbewußt, erst in der Erscheinungswelt zum Bewußtseyn vordrang, bis zur Ansicht, vermöge welcher Gott vor aller Weltwerdung Selbstbewußtseyn vindicirt wird, welcher Abstand und welche Fortschritte! Deßhalb finde ich das Urtheil über Hegel, in derselben Schrift, zu hart, wenn einerseits der Hegel'sche Weltgeist das grauenhafte Weltgespenst, das, Alles in sich aufzehrende und nur über den Trümmern seiner Welt sich zu erfassen vermögende, verneinende Princip genannt; andererseits aber doch wieder von Hegel behauptet wird: daß er diesen Weltgeist, als das nicht absolute Princip des relativen Seyns, am tiefsinnigsten durchgeführt, indem er ihn als werdenden (zu sich selber kommenden) Geist der Welt begriffen habe. Und wenn auch dieses Lob ihm nur ertheilt wird, insofern der Weltgeist als nicht absolutes Princip angesehen wird, und der Tadel ihn nur in so fern trifft, als er dieses relative Absolute als das wahrhaft Absolute behandelt habe: so läßt sich ihm doch das Verdienst nicht in Abrede stellen, daß er über die Basis der alten Identitätslehre hinausgearbeitet habe (ohne sie zu untergraben), um dem Pulsschlage des absoluten Herzens auch den lichten Gedanken zu gewinnen, oder wie Sie sich ausdrückten: um dem absoluten Torso das göttliche Haupt aufzusetzen.

Ich stehe nun bei dem Hauptinhalte der bemeldeten Schrift, so weit ich bereits in derselben vorgedrungen bin. Der Verfasser macht den wahrhaften Fortschritt in der Philosophie seiner Zeit abhängig von der tiefern und erneuerten Untersuchung über das sogenannte Absolute, (das die bisherige Speculation auf dem Wege der Abstraction gefunden), um zu erheben: Was es sey, und in welchem Verständnisse es stehe zum wahrhaft Absoluten??

Dieses Absolute aber sey ein bloß Potentielles, Indifferentes, das Ansich des abstrahirenden Geistes selbst, so wie zugleich die absolute Gränze desselben.

Jenes Absolute sey ferner das Product der Abstraction in höchster Steigerung, d. h. der letzte Rest von allem Objectiven und allem Subjectiven; — als jener: das sogenannte reine Seyn (unbestimmte Bestimmtheit), als dieser: der bloße Act des Abstrahirens (oder Negirens). Jenes Absolute sey nun von Einigen für ein bloßes Blend- und Machwerk, von Andern aber für das wahrhaft Unbedingte gehalten, dort aber wie hier sey gefehlt worden. Denn jenes Indifferente sey wohl der dunkle Grund alles relativen Seyns, folglich kein Phantom des Verstandes; aber keineswegs der Urgrund, das Absolute und Gott selber. — (Diese Identification allein sey der alte und ungeheuere Irrthum, der, lange niedergehalten, endlich sich wieder mit Macht auf den Altar der Wissenschaft gestellt, und von da aus alles Leben in allen Richtungen in Verwirrung gebracht).

Den ersten Schritt zur Erkenntniß des wahren Verhältnisses zwischen diesem Indifferenten und dem Absoluten habe bereits Schelling gethan, und zwar gegen seinen Willen durch die verkehrte Aufstellung des Verhältnisses. Er läßt nämlich den persönlichen Gott — aus dem Urgrunde mittelst des Grundes zur Existenz hervorgehen. »So lange in Gott nicht eine wirkliche Zweiheit erkannt wird, der bejahenden (ausbreitenden) Kraft nicht eine verneinende (beschränkende) entgegengesetzt wird; so lange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn« sagt Schelling. — Die Verkehrung aber soll darin bestehen: daß der Urgrund zur Bedingung der Persönlichkeit Gottes gemacht wird, statt daß der persönliche Gott zur Bedingung dieses Grundes gemacht werden müsse, und zwar insofern der intelligente Gott diesen Grund in sich selbst erzeugt zum

Organe seiner schöpferischen Wirksamkeit, der Realisirung seiner Ideenwelt, nicht aber zum Organe der Selbstoffenbarung Gottes.

Eine zweite Frage betrifft das Wie? des Entstehens dieses Grundes aus Gott, d. h. Wie Gott denselben in sich erzeugt oder gesetzt habe? — Die Antwort lautet: Da ursprünglich außer Gott nichts ist, so muß Er das, was außer Ihm hat werden sollen, zuerst selbst geworden seyn, Er muß sich selbst dazu gemacht haben.

Das ideele Wesen Gottes entäußerte sich nämlich zuerst zur abstracten Objectivität, schied sich aber sodann von ihr aus, erhob sich über sie, um wieder in sich selber, in die Freiheit seiner absoluten ewigen Selbstanschauung zurückzukehren.

Abstract heißt die Objectivität als eine, bloß in Gottes ewiger Selbstanschauung vorhandene.

Sie ist aber nichts destoweniger, als geistiger Grundstoff der Welt, ein Wesen zweiter Art, ein zweites und relatives Absolute. Als dieses hat es zunächst nur die potenzielle Bestimmung des Andersseyns oder Selberseyns, ist nur Indifferenz des wahren Seyns und Nichtseyns, des Außer Gott und In Gott Seyns, des Bösen und des Guten. In nachheriger Bestimmtheit aber ist es sein eigen Widerspiel, im Verhältnisse zu sich selber (als im Processe des Werdens) und im Verhältnisse zu Gott dem Ewigen.

Dieser Widerspruch macht nun eben sein Wesen aus, welches sich in Zeit und Raum entäußert und den Proceß der Besonderung durch Natur und Geschichte auf sich genommen hat, kurz: der leidende und sterbende Gott der alten Myste-

rien ist. Und so wie es in der Natur seiner selbst verlustigt und bewußtlos wird, so kömmt es in der Menschheit wieder zu sich selbst, sich erkennend als Princip der Erscheinungswelt. Es spielt, so zu sagen, die Rolle des Absoluten in der Weltentwicklung. Und darin soll nun auch der Grund liegen, warum es so leicht mit dem wahrhaft Absoluten confundirt werden könne.

Nun noch Etwas über den Urzustand dieses ersten, aus Gott erzeugten Wesens (bald Sohn bald Tochter in Mythen genannt). Er war ein Zustand ohne Selbstbewußtseyn in Gott, weil in Gottes Wesen versenkt und aufgegangen, so wie ohne Begehren Seiner Selbst.

Diese Selbstlosigkeit beruht auf der Identität mit Gott, und heißt mit Recht — Unschuld des gottgeborenen Geistes; so wie auf dem Acte des Selbstbewußtwerdens die Abscheidung, die Entzweiung beruht. Durch Reflexion auf sich selber tritt dieses Wesen nothwendig sowohl mit Gott als mit sich selber in Widerspruch. Im Widerspruche mit Gott aber muß es erliegen, da Gottes Existenz selber nicht aufgehoben werden kann; so wird das Grundwesen abermal selbstlos, und kann nur so ins Centrum der göttlichen Existenz zurückkehren, — da der Widerspruch als Hinderniß nicht mehr vorhanden ist. — Dieser abermalige selbstlose Zustand ist sein Zeit- und Raum-Leben, der Läuterungsweg durch die Natur und Geschichte.

In der Natur ist es die Negation Seiner Selbst als des Entäußerten, der blinde Zeugungstrieb der Natur, ein blindes Suchen nach sich Selbst und seiner verlornen Herrlichkeit.

In der Geschichte, im Bewußtseyn, trennt sich Producirendes vom Producte: es ergibt sich das Reich des Gedankens im Gegensatze der Wirklichkeit. In der Tiefe des Bewußtseyns aber ruht

die Indifferenz, das reine Wesen der Welt und des Bewußtseyns, an dem Gott seinen Nexus mit der Welt, und die Möglichkeit seines Eingehens in sie, hat.

Der zeitliche Proceß dieses Eingangs ist Offenbarung.

Ich komme nun nach dieser Abschweifung auf mich selber zurück. Also, wie gesagt, der Inhalt dieser angeführten Schrift hat viel zum Verständnisse der von Ihnen mir mitgetheilten Weltansicht, und zur Berichtigung meines Irrthums beigetragen, insofern jene zu meiner bisherigen Weltansicht sich nur verhielt, wie die Blume zur Knospe.

Der Begriff, den ich mir von der Creation machte, war der der Setzung einer Substanz — als freien Causalität. Ich nahm diese Setzung daher bloß an für die Menschenwelt, und schloß das Naturreich davon aus.

Der Verfasser der Vorschule dehnt diese Setzung auf das Universum in Natur- und Geisterreich aus, indem er jenes wie dieses von Principien belebt, lebendig auffaßt.

Dagegen mußte ich freilich Anfangs, von meinem im Criticism gewählten Standpuncte aus, protestiren, insofern der Verfasser sich eine Erkenntniß von dem Ansich der Natur zutraut. Allein die Natur bloß als formloses Etwas aufzufassen, das seine Form unbedingt von dem, ihr gegenüberstehenden Denkgeiste erwartet, der sie ihr aber auch nothwendig aufdrückt; das kömmt jetzt, nach so großen Fortschritten in der Naturwissenschaft, auch dem starrsinnigsten Kantianer gewiß schwer an, wenn er auch auf die, selbst von Kant dynamisch aufgefaßte, und aus zwei Grundkräften construirte Materie in der Natur noch so wenig Gewicht legt. Auf jeden Fall muß jenes formlose Etwas

doch etwas Reales seyn, wenn es nicht eitel Schein und Trug ist. Ist es aber etwas Reales: so ist es auch eine Setzung von Gott.

Und kann, nach meiner frühern Behauptung, Gott nur ein Ihm Gleiches und Aehnliches setzen, so muß jenes reale Etwas in der Natur auch eine freie Causalität seyn.

Wenn ich nun, gegen Ihre Warnung, in einem Systeme die Consequenz über Alles zu schätzen gewohnt wäre, so hätte ich mich ohne weiters dieser Weltansicht in die Arme geworfen. Allein, die Natur unter mir in gleicher Ebenbürtigkeit mit dem Geiste über ihr anzuerkennen, und mit ihr Bruderschaft zu machen, — das kann ich nun einmal für allemal nicht; und lieber will ich sie als Schattenspiel erklären, welches der Geist, unter dem Lichteinflusse von Oben, mit seinen eigenen Fingern an den kahlen Wänden seines Hirnschädels instinktartig vornimmt, als daß ich mich auf Du und Du mit ihr herablasse.

Und in der That — zu Ersterem könnt' ich mich leicht entschließen, wenn nur die eigene schwere Leiblichkeit nicht einen so dicken Schatten nach Innen und Außen würfe.

Aber da liegt der Punct. —

Kurz: Ich mußte mich bequemen, meinen Grundbegriff von Creation, als Setzung einer Substanz von gleicher Wesenheit mit dem göttlichen Wesen, herabzustimmen. Und dazu reichte mir der Verfasser des Fragmentes speculativer Theologie gegen seinen Willen die Hand.

Denn sein zweites, d. h. relatives Absolute ist zwar nicht der Absolute, d. h. die Gottheit über der Welt, aber doch das gött-

liche Princip in dieser und für diese Welt; so wie nach meiner frühern Ansicht die von Gott gesetzte Substanz auch göttlicher Natur war. Auch ist dieser zweite Absolute als Weltgrund nicht das nothwendige Product und Bedingung seines Selbstbewußtseyns; Gott hat sich durch den Grund nicht erst Selber gefunden und erfaßt: aber der Gott in der Natur wird durch den Act des Bewußtseyns zur Natur, denn nach ihm ist die Natur ein entäußerter, d. h. von sich selbst gekommener Geist, der nur im Menschen wieder zu sich selber gekommen ist; — und so müßte ich ja abermal mit der Natur gemeine Sippschaft machen! So kam es denn, daß meine Antipathie die Beweiskraft des Verfassers für die Göttlichkeit des relativen Absoluten (die mich in Bezug auf die Creation des Geisterreiches so hold anlächelte), in Zweifel zog: »Da ursprünglich außer Gott nichts ist,« heißt es, »so muß Er Das Selber geworden seyn, was außer Ihm werden sollte — Er muß sich selbst dazu machen;« — Dasselbe, wenn auch nicht so glücklich, sprach ich ja gleichfalls aus, wenn ich sagte: Gott kann sich nur offenbar werden in Dem, was Ihm ähnlich ist, d. h. in freien, aus sich selber handelnden Wesen. Und mit beiden übereinstimmend spricht die Vorschule: Wie ein Bewußtloses, d. h. Unfreies, rein Objectives, auch nur existiren möge, ist überhaupt nicht zu begreifen.

Aber es muß sich begreifen lassen, rief's in mir, wenn auch du es nicht begreifst, wenn es heute und morgen — ja wenn es auch niemals begriffen würde.

„Du mußt glauben, du mußt wagen,
Denn die Götter leih'n kein Pfand:
Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland" —

der Anschauung von Angesicht zu Angesicht.

Und:

„Was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.“

Mit diesen und ähnlichen duftenden Blüthen aus dem Paradiese der Kunst bestreute ich den Grabeshügel meiner Wissenschaft, wollte unter sie mich legen und schlummern: aber der Verwesungsgeruch ließ es nicht zu. Ich fühlte eine unheimliche Leere in mir, wie ich sie nie wahrgenommen, wenn ich Ideen aufgegeben und gegen andere eingetauscht hatte, und ich merkte wohl, daß es dießmal galt, etwas Großes galt. — Wie eine Tortur-Schraube haftete der Gedanke in meinem Gehirn: »Sollte Gott, der durch Sich ist was Er ist, nichts Anderes, als Sich selber setzen können, weil Er sich selber durch Sich gesetzt hat?!« —

Und ich erinnere mich nicht, daß eine ähnliche Wehmuth und Inbrunst meinen Geist befallen habe wie jetzt, als ich den schönen Hymnus des heil. Augustin's (den Sie mich noch als Parvisten lesen und verstehen lehrten) betete, wo es heißt:

In nullo afficiar, nisi in Te;
Aspice me, ut videam Te;
Voca me, ut diligam Te,
Et in aeternum potiar Te!

Ich dachte freilich, wenn ich das Wort Te aussprach, an etwas Anderes, als St. Augustin; doch sprach nicht selbst Der, an Den Augustinus dachte: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben?« — Und so habe ich einen wahrhaften Passionssonntag mit der Kirche auch in meinem Innern gefeiert, wo nicht bloß, wie gleich zu Anfang der Fastenzeit, die Gebilde der Kunst dem Auge entzogen werden: sondern auch selbst das bisher allein anschaubare Bild des leidenden Gottmenschen.

Aber auf den Passionssonntag, an dem sich auch das Kreuz

verbirgt, folgt der Tag der Palmen- und Oehlzweige: und ich bin sicher und gewiß, daß auch ich einen solchen feiern werde. Denn, hören Sie nur, fest wie der Erde Grund und des Himmels Feste steht mir der Satz:

Wenn Gott schöpft, so kann er nicht sein Wesen setzen, und wenn Gott sein Wesen setzt, so schöpft er nicht, weil er der Unerschaffene, der sich selber Setzende, der Unbedingte ist.

Und da es nur zwei Systeme von Consequenz in der Philosophie gibt: das pantheistische der Emanation und das theistische der Creation, so ist auch (nach solchen Ereignissen meines inneren Lebens) meine Wahl für immer getroffen, obschon mir von nun an das Universum, im Dualism der Substanzialität befangen, als ein Sphynx auf den Stufen des Wahrheitstempels steht, und mir den Eingang verbeut, ja selbst den Tod droht, wenn ich ihr Räthsel nicht löse! —

Ich habe gesprochen, Sie haben gehört: ich erwarte Ihr Amen und Ihre hülfreiche Hand.

Thomas.

Postscriptum. Ich bin so glücklich, das besprochene Fragment speculativer Theologie diesem Briefe als Packet beilegen zu können. —

Siebenter Brief.

Mein Thomas!

Du hast Recht, wenn Du in Deinem Letzten sagst: »Ich fühlte, daß es ein Großes galt.«

Es gibt auch im wissenschaftlichen Leben und Treiben des Menschen Augenblicke für ihn, wo an ihn, wie einst an Abraham, der Ruf ergeht: »Zieh aus in das Land, das ich dir zeigen werde!« Und wohl ihm, wenn er sich auf den Weg macht! dieser Schritt in das Dunkel des Glaubens und Ahnens, ohne und vor allem Schauen, wird auch ihm zum Verdienst angerechnet, auf welches der Lohn oft auf der Ferse folgt. »Vincenti,« sagt die Schrift, »dabo nomen novum et manna absconditum.« — Du aber hast gesiegt, weil Du nach Deinen frühern Worten: »Ist die Welt nicht Gott und Gott nicht die Welt, so muß die Vernunft jede Ansicht verwerfen, die auf irgend eine Weise zu dem Irrthum der Identification verleitet« — Deinen eigenen Irrthum bekennst, der in der Identificirung des freien Geistes mit dem freien Gotte lag, wiewohl jener eine Setzung von diesem seyn sollte. — Du hast auch das Manna schon verkostet: denn nur im Vorgeschmacke desselben konntest Du sprechen: »Fest wie der Erde Grund und des Himmels Feste steht mir das Wort: Wenn Gott schöpft, so setzt Er nicht sein Wesen u. s. w.«

Nun wirst Du auch aus eigener Erfahrung den hohen Sinn des königlichen Sängers begreifen, wenn er sagt: »Accedite ad eum et illuminamini, et facies vestrae non confundentur.« Oder ein andermal: »Haec est generatio quaerentium eum, quaerentium faciem ejus. Quaerite eum, quaerite faciem ejus semper.« Und:

„Herr, laß dein Heil uns schauen,“

singt der Wandsbecker,

„Auf nichts Vergängliches trauen,
Nicht Eitelkeit uns freuen.“

Und leider! nicht nur das gewöhnliche Treiben des Menschen, sondern auch ihr wissenschaftliches ist nicht ohne Eitelkeit.

Man läßt sich lieber nachsagen, ein neu aufgelegter und corrigirter Jacob Böhme zu seyn, als nachreden, man sey ein Schüler von Thomas Aquin oder von St. Augustin: denn hier stünde man bloß im Schatten eines Weisen mit einem Heiligen-Scheine, dort fabrizirt man auf eigene Faust, wiewohl aus fremdem Leder, Courierstiefeln für Reisende ins heilige Land, zum Grabe des Erlösers.

Wir Zwei aber wollen sagen: Glück auf den Weg!

Uebrigens habe ich Dir auf Dein letztes Schreiben so viel zu antworten, daß ich nicht weiß, wo ich anfangen soll. Mein Ja und Amen hast Du nun schon, aber Du willst auch meine hülfreiche Hand: wahrscheinlich in Bezug auf die Sphynx, die Dir den Eingang in den Tempel verbeut. Aufrichtig zu gestehen: diese Aeußerung nahm mich von Dir Wunder; denn sie steht nicht in Einklang mit einer frühern, nämlich: daß die Creationslehre keine Theorie zulasse; daß Philosophie überhaupt nie Wissenslehre in höhern Regionen, sondern nur Glaubenslehre seyn könne. Ich aber kann mir unter jener, der Hauptsache nach, nichts anders denken als: die Deduction der Weltcreatur in der Dualität ihrer Substantialität; wenn aber alle Verantwortung über diese Idee verpönet ist, so darfst Du Dir auch nicht einmal Rechenschaft geben von der Creation, als Setzung einer Substanz von und durch Gott, im Gegensatze mit dem Pantheismus der Emanation und Inhärenz. Und diese hast Du Dir ja (vielleicht ohne es zu wissen) schon gegeben, wenn Du sagst: »Gott als Seyn durch sich kann als Schöpfer kein Ihm gleiches Seyn setzen, eben weil sein eigen Seyn nicht geschaffenes Seyn ist.« Ist denn das nicht eine Beweisführung per absurdum, die in der Kürze lautet: Ungeschaffenes kann Gott nicht schöpfen, d. h. Gott ist Gott, und Gott ist nicht Creatur? — Du hättest noch sehr leicht hinzufü-

gen können: Wer durch sich selber ist, Der vermag auch, daß ein Anderes als Er durch ihn sey; denn dieser Gedanke ist ja nur die Kehrseite von jenem, und zeigt, daß die Setzung einer anderen, nicht göttlichen Substanz mit dem Begriffe von Gott in keinem Widerspruche stehe.

An diese und ähnliche Gedanken schließt sich nun unwillkührlich die Frage an: Warum hat Gott die Weltcreatur als einen Gegensatz der Substanzen gesetzt? und wo willst Du für diese Frage die hinreichende Antwort hernehmen, wenn Du sie nicht aus der Idee Gottes schöpfen willst? — Mit Einem Worte: Du willst Dir eine Theorie, eine Wissenslehre von der Creation construiren.

Dimidium facti, qui bene coepit, habet wird auch von Dir gelten, wenn Du den Kantischen Machtspruch vom Nichtwissen im Uebersinnlichen (im Ansich der Dinge), und den Jacobischen Machtspruch vom Glauben als einer unmittelbaren Anschauung (als einem unmittelbar Gewissem) unter Deinen Füßen haben wirst, nicht um sie zu zertreten, sondern sich ihrer als Postament zu bedienen.

Was nun den ersten betrifft, brauche ich Dir wohl nicht zu sagen, daß das demuthsvolle, eigentlich niederträchtige Nichtwissen im übersinnlichen Gebiete nur die Misgeburt des stolzirenden Vielwissens im Kreise der sinnlichen Wahrnehmung war. Hier bildeten sie sich ein, etwas Rechtes zu wissen: vor Allem, weil sich ihnen Alles so handgreiflich darbot; vom Nichthandgreiflichen konnte es demnach ohnehin kein Rechtes und Gesundes geben; ferner, weil das Object für die innere angestammte Cathegorientafel nur ein Aeußeres seyn konnte; die Außenwelt verhielt sich daher zum Geiste, wie die Materie

zur Form, und Alles Erkennen war ein Subsumiren des Formlosen unter die Form, der Anschauung unter einen Begriff, und Gott war, zum Glück für sie, so wenig einerseits ein sinnfälliger, erfahrbarer Gegenstand, als andererseits einer von den Coefficienten des empirischen Bewußtseyns. Die eigentliche Ausbeute ihres rechten Wissens auf dem sinnlichen Gebiete hat der Dichter wohl allein verewigt in den Worten:

„Weil du liesest in ihr, was du selber in sie geschrieben,
Weil du in Gruppen für's Aug' ihre Erscheinungen reih'st,
Deine Schnüre gezogen auf ihrem unendlichen Felde;
Wähnst du, es fasse dein Geist ahnend die große Natur."

Uebrigens bilde Dir ja nicht ein, daß Du unter dem Schutze des Criticismus Dein Wissen unter den Glauben gestellt habest: daneben kömmt jenes wohl zu stehen, aber nicht unter dem Glauben. Sie stehen neben einander, im Stillen sprechend: Thue mir nichts, ich thue dir auch nichts! Nach Außen hin aber und für fremde Ohren wird zum Angriffe geblasen, als gälte es zwischen Glauben und Wissen Leben oder Tod.

Eine ähnliche Poltronnerie gibts auch in der Jacobischen Glaubenslehre.

Seine Schule weis't, wie bekannt, dem Verstande die Sinnenwelt, der Vernunft allein die übersinnliche Welt, d. h. Gott und göttliche Dinge, jenem das mittelbare Erkennen oder Wissen, dieser aber das unmittelbare oder die Anschauung des Uebersinnlichen an. Hier gibts Gewißheit aus reiner Anschauung, aus reiner Sinnesthätigkeit: dort gibts Gewißheit aus Begriff und Beweis, als Relation der Begriffe zu einander. Von Gott als dem Ersten und Letzten kann es daher durchaus keinen Beweis geben, weil Er dann als ein zu Beweisendes aus einem Höhern müsse abgeleitet werden, folglich nicht das Erste von Oben her-

ab, nicht das Letzte von Unten hinauf seyn könnte, d. h. aufhören müßte: Gott zu seyn.

Es ist an diesem Raisonnement schon öfters getadelt worden, daß es den Erkenntnißgrund mit Existenzgrunde (den Begriff vom Allgemeinen mit dem der Substanz) confundire, wovon dieser als ein Reales, ohne Nachtheil für seine Primogenitur, sehr leicht und oft unter jenem, als etwas Formalem, zu stehen kommen könne.

Doch hievon ein andermal — weil ich vor der Hand Dich aufmerksam machen muß auf den Einschlag des Criticismus, der zwar Deinem Systeme wie der Schwefel dem Weine eine schöne lichte Farbe, aber auch einen subterrestrischen Geschmack gibt.

Rein Kantisch ist Deine Behauptung: »daß sich zwischen Gott und der Sinnenwelt kein Verhältniß ansetzen lasse, eben weil diese kein Reales, sondern bloßes Object unserer sinnlich beschränkten Vorstellungsweise sey,« ein reales Verhältniß lasse sich nur ansetzen, zwischen der intelligibelen (absolut realen) Welt (des übersinnlichen Seyns), und zwischen Gott (dem absolut realen) als ihrem Urgrunde; dieses Verhältniß lasse sich aber nicht bezeichnen mit einem Extra, nicht mit einem Intra, weil diese Worte Raumverhältnisse in der Sinnenwelt bezeichnen, welche auf die intelligibele (übersinnliche) deßhalb keine Anwendung zulassen, weil dadurch Gott selber zu einem räumlichen oder zeitlichen Gegenstande herabgewürdigt würde; und Gott müsse daher in einem andern Sinne als ein außerweltliches Wesen gedacht werden können, wenn der Gegensatz zwischen Unbedingtem und Bedingtem nicht vernichtet werden dürfe; — und dieses andersinnige Außer erhielt dann von Dir den vornehmen Titel: Gott ist die prätermundane Weltursache.

Allein der Titel ist hier ohne Mittel, und das andersinnige Extra ist zum unsinnigen Präter geworden.

Mein lieber Thoms! wie kannst Du und Deines Gleichen, (mich selber nicht ausgenommen) Dich von Worten so narren und necken lassen? Es geht hier dem Denkgeiste, wie dem Vater ungezogener, und durch Verzärtlung verwilderter Kinder, sie treiben mit ihm Possen.

Ist denn das Präter nicht auch ein Extra, nur von einer anderen Seite angesehen? — Einen ganz anderen Gedanken hätte jenes anderssinnige Extra in Deinem Geiste ins Leben rufen können und sollen.

Wie oft habe ich vor Dir das Wort fallen lassen: Zeit und Raum sind Formen aller Creatur, sind Grundformen des relativen Seyns, sind die Erscheinungs- oder Thätigkeitsweisen des Geistes wie der Natur? — Aber hast Du Dich vielleicht gefürchtet, dieß Wort aufzuheben — aus Achtung fürs göttliche Wesen? — Wird aber Gott wirklich zu etwas Räumlichen oder Zeitlichen, wenn man sich Ihn selber ohne Raum denkt? dann müßte Er ja mit gleicher Consequenz zur Creatur werden, weil er auch außer den Creaturen, folglich Er selber als ein Uncreatürliches vorgestellt wird? — Oder wird Gott, weil wir, als creirte Wesen, Ihn durchaus nicht ohne Creatur kennen und wissen, deßhalb auch schon zu etwas Creatürlichem? dann dürfte freilich auch das Verhältniß zwischen Gott und Welt keineswegs mit Ausdrücken von Zeit und Raum entlehnt, bezeichnet werden. Gott wird aber noch gar nicht zu einem räumlichen Wesen, wenn Er außer dem Raume, wenn auch nicht ohne Raum und Zeit, erkannt wird. Wenn A deßhalb, weil es nicht ohne B ist, selbst B seyn müßte, so müßte dieser Satz consequent all' und jeden realen Unterschied zwischen Seyn und Erscheinen ver-

nichten, wovon jenes auch nur durch dieses erkannt wird; jenes aber ist doch durchaus nicht identisch mit diesem, wiewohl es ohne dieses nicht erkannt werden kann.

Uebrigens lag auch dem Kantischen Veto gegen all' und jede Uebertragung von Formen und Gesetzen aus dem relativen aufs absolute Seyn, ein tiefer Sinn zu Grunde, und nur in seiner absoluten Ausdehnung wurde jenes Veto zum Grundirrthum des ganzen Systems. Es ist nämlich eine sehr richtige Bemerkung der späteren Forschungen (z. B. eines Schoppenhauer), daß das Gesetz der Causalität die Grundform und Mutter aller andern sey; ferner, daß eben jenes Gesetz seine vierfache Wurzel nur in den Boden des relativen Seyns treibe, und eben deßhalb nicht aufs Absolute übertragen werden dürfe; aber vergessen hat er hinzuzusetzen: ohne alle Modification, d. h. in seiner ganzen Gestalt und Gewalt, mit der dasselbe aus dem Boden der Endlichkeit erwächst. Warum? Aus dem einfachen Grunde, weil nach jenem Gesetze (in seiner ganzen Strenge genommen) das Verhältniß zwischen Gott und Welt bestimmt werden müßte, wie im Relativen das Verhältniß des Seyns zur Erscheinung bestimmt wird.

Diese ist hier jedesmal die Selbstoffenbarung von Jenem als ihrem Principe; die Weltschöpfung aber darf nicht als nothwendiger Act des göttlichen Selbstbewußtseyns für das Selbstbewußtwerden Gottes gedacht werden, so zwar, daß ohne jene dieses in Gott nie eingetreten wäre.

Darf aber Keines von Beiden geschehen, so bleibt Gott als solcher der unbegreifliche Anfangspunct alles Seyns; aber auch zugleich hiemit der Anfangspunct alles Begreifens Dessen, was außer und neben Ihm ist, aus Ihm.

Zum Schlusse will ich noch bemerken, daß Dein System gerade durch die Idee einer intelligibelen Welt mit dem zweiten, von mir Dir mitgetheilten Systeme in Verbindung steht. Daher auch die gleiche Behauptung in beiden von der Ewigkeit der Weltschöpfung, — nur mit dem Unterschiede: daß Du jene Ewigkeit aus der Unverträglichkeit des Zeitbegriffes mit dem Begriffe von göttlicher Thätigkeit ableitest, der Verfasser der Vorschule aber die Ewigkeit der Weltwerdung auf die Ewigkeit des göttlichen Selbstbewußtseyns, (d. h. des expliciten, analysirenden Selbsterkennens) fundamentirt.

Und so schließe ich vor der Hand mein Schreiben; die rückständigen gleichwichtigen Reflexionen über das System der Vorschule werden in dem nächsten Briefe folgen.

Ist der gegenwärtige Dir zu kurz, so mache Dir die beiliegende Abhandlung über Zeit und Raum zu Nutzen. Du kannst sie ohne weiteres als Sattel und Decke für den Palmesel ansehen, auf dem auch Du den Einzug in die Stadt des Gottes-Frieden halten mußt, wenn Du überhaupt einen Einzug zu feiern den Muth behältst.

Dein

treuer Onkel

P. N.

Achter Brief.

Lieber Thomas!

Ohne viel Umschweife fahre ich heute da fort, wo ich das vorige Mal aufgehört. Also von der scheinheiligen Nichts-

wisserei des Criticismus keine Sylbe mehr — wir haben es heute mit der Allwissenheit des neuesten Pantheismus zu thun, der nicht damit zufrieden, vom Uebersinnlichen, Göttlichen Etwas wissen zu können, weiter geht und behauptet, daß das Wissen des Geistes nur dadurch eigentlich vollendet sey, daß er wisse: — Er sey Alles, und Alles sey Er.

Dieses Wissen nun wird ausschließlich nur der Vernunft, und nicht dem Verstande beigelegt. Denn dieses Wissen ist identisch mit dem Selbstbewußtseyn der Vernunft, das wohl zu unterscheiden sey vom Selbsterkennen des Verstandes, als einem Erkennen Seiner als eines Endlichen im Gegensatze mit Endlichem. Selbstbewußtseyn aber ist Bewußtseyn, das der Geist von seinem Wesen hat als dem Wesen alles Seyns.

Der Geist hat nämlich die Ueberzeugung, daß er nur in so weit wissen könne, als Er in Sich selber alles Seyns sich bewußt wird, und zwar in der Weise: daß er die Wesenheit alles Seyns als seine eigene Natur begreift.

Character dieses Wissens ist: a. die Gewißheit. Dem Geiste, heißt es, kann nichts gewisser seyn, als Er sich selber, folglich müsse Alles, was zu ihm als ein Fremdes steht, bloß Gegenstand der Vermuthung seyn. b. Friede und Ruhe durch die Vernichtung aller Gegensätze, insofern sie sich als ein Reales, Wirkliches behaupten wollen.

Deßhalb wird dem Criticismus vorzüglich zum Vorwurfe gemacht, daß er den Gegensatz von Subject und Object dem von Wissen und Seyn gleich gesetzt habe, und daß er deßhalb eben so wenig ein Wissen von dem ihm gegenüberstehenden sinnlichen, als vom übersinnlichen Seyn zu Stande ge-

bracht haben würde, wenn er sich consequent geblieben wäre; denn es dränge sich bei der Angabe dieses Verhältnisses ja nothwendig die Frage auf: Wie kann Seyn ins Wissen übergehen, d. h. zum Wissen werden, wenn beide einander entgegengesetzt sind? Ein Wissen aber vom Wissen und vom Nicht-Seyn, sey ein Wissen von Nichts, mithin selbst null, und so habe der Grundirrthum des Criticismus in seiner höchsten Ausbildung sich selbst vernichtet.

Ist es Dir noch nicht eingefallen, mein lieber Thomas! daß es um das Wissen der Philosophie eine eigene Sache ist? Heute Abends legt sie sich nieder mit dem Gedanken: daß sie Nichts weiß, höchstens Etwas vom Wissen (das aber ist gerade ein Wissen von Nichts, weil Wissen Nicht-Seyn ist) — und nach einiger Zeit steht sie auf und behauptet: Sie wisse Alles — weil sie Alles sey.

Sind solche Aussagen nicht gemacht, alles sogenannte höhere Wissen der Philosophie für Spiegelfechterei zu erklären, wenn man andererseits nicht wüßte, daß, so wie nach dem Alltagssprichworte Kinder und Narren Wahrheit reden, so auch umgekehrt, die Wahrheitsforscher wie Narren und Kinder reden könnten? Liegt im Wahnwitz oft tiefer Geistesblick, warum nicht auch eben so oft im tiefsinnigsten Systeme Wahnsinn und Thorheit? nur mit dem Unterschiede: daß der Narr sich nicht auf Ueberzeugung seines Bewußtseyns beruft, wohl aber der Speculant, — ein Umstand, der hier die Krankheit fast unheilbar macht, wenn dieser uns nicht zugesteht, daß alle Ueberzeugung eine Zeugung voraussetze, daß jene nichts Anderes sey, als eine ideelle Reconstruction des reel Gegebenen und Gezeugten: daß also in jenem Geschäfte sehr leicht ein Rechnungsfehler unterlaufe, der nur durch eine Revision entdeckt werden könne.

Wenn nun Jemand in der That sich an eine solche Revision wagte, und damit z. B. anfinge, den Urheber jenes Wortes: »Dem Geiste kann nichts gewisser seyn, als Er sich selber ist«, beim Worte zu nehmen, und zwar auf folgende Weise: Der Geist aber ergreift sein Wesen als ein Bedingtes (Endliches), um dieses Endliche aber mit Sicherheit und Gewißheit zu begreifen, wird er ja doch über sich hinaus auf ein Unbedingtes, Unendliches angewiesen, d. h. auf ein Anderes, Fremdes, was Er selber nicht ist; kurz: um sich, bei aller Gewißheit, auch mit Sicherheit zu haben, muß der Geist von sich ausgehen, und in ein Anderes, Fremdes eingehen, von welchem er selber ursprünglich ausgegangen ist. Also wie gesagt: wenn nun Jemand eine Revision auf solche Weise einleitete, was könnte ihm wohl zur Antwort werden? —

Keine andre, als wie sie bereits schon oft gegeben worden, nämlich: Dieses und ähnliches Raisonnement beruht zwar auf Thatsachen des Bewußtseyns oder der inneren Erfahrung, deren unmittelbare Erkenntniß nur Sache des Gefühls ist; dem aber als solchem weder Sicherheit noch Gewißheit zukömmt. Diese kömmt selbst dem Verstande als mittelbarem, d. h. durch Begriffe vermitteltem, Erkennen nicht zu, weil er selbst noch in Gegensätzen befangen ist. Mit Einem Worte: die Erfahrung kann für Vernunft gar nicht eine unbedingt gültige Instanz werden, oder die Bedeutung eines absoluten Factums erhalten, die gegen die Kraft ihrer eigenen Evidenz in Anschlag zu bringen wäre, da die Vernunft ja selber in ihrer angestammten Kraft die Erfahrung in ihren Elementen zu durchdringen hat. — Und wenn nun der Revident sich in seiner Function durch diese Antwort nicht abschrecken ließe, sondern seinen Gegner abermal beim letzten Worte nähme, und ihn um die Elemente der Erfahrung, und in

specie um die der innern Erfahrung befragte, so würde derselbe mit dem Verfasser der Vorschule antworten: »Seyn und Werden (Unwandelbares und Wandelbares) sind die Elemente, wie des Universums, so aller Erfahrung.« — Und gerade die Idee des Universums zählt der Verfasser unter die Voraussetzungen der Theologie, d. h. unter jene Sätze, mit welchen die Philosophie der Theologie Vorschub leistet, die diese aus jener entlehnt.

Darauf möge sich nun aber der Verfasser antworten lassen: daß in den Begriffen von Seyn und Werden so wenig die Elemente des Universums, als die aller Erfahrung erschöpft seyen.

Wie kann er aber die Erfahrung mit Vernunft durchdringen, und so das eigentliche Problem der Philosophie lösen, wenn er ihre Elemente nicht einmal richtig und allseitig aufgefaßt hat?!

Dagegen aber müßten wir als Vollzahl der Elemente aufstellen: Seyn und Werden (Noumenon und Phänomenon) — Unwandelbares und Wandelbares (Substanz und Accidenz) findet sich in jeder Sphäre des sogenannten creatürlichen Seyns vor, deren wir zwei zählen, eine innere des Geistes, eine äußere der Natur. Unmittelbar erkannt wird dort wie hier nur das Werden, das Wandelbare, und zwar nicht durch bloßes Gefühl. Mittelst dieser Erkenntniß des Werdens, (d. h. mittelbar) wird hierauf erst das Seyn, als ein Unmittelbares, erkannt, und anfänglich zwar nur indirecte, indem der Geist die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf einen Gegensatz von Grundkräften zu-

rückführt, dieser Gegensatz aber und Widerstreit von Kräften, (da sie sich wechselseitig von einander nicht ableiten lassen,) nöthigt den Geist (nach demselben Gesetze der Causalität), über jenen Gegensatz hinaus zu greifen, und jedes einzelne Glied desselben als Selbstbestimmung, als Offenbarungs- und Wirkungsweise eines, an sich noch unbekannten Dritten zu begreifen.

Allein das Anfangs zwar Unbekannte bleibt es nicht immer. Mit demselben Rechte, vermöge welches der Geist, nach dem Gesetze der Causalität, von der Wirkung aus die Ursache, von der Erscheinung aus das Seyn ergreift, kann und darf er auch aus der Qualität der Erscheinung auf die Qualität des Seyns schließen; — und auf diesem und keinem andern Wege ergreift sich der Geist als freie Causalität, im Gegensatze mit einer nothwendigen, und dieses Selbstergreifen ist die Bedingung alles Begreifens durch Begriffe, in Bezug auf beide Hälften des Weltalls.

Denn jenes Gesetz der Causalität ist selbst nichts anders als: der Reflex jenes Erfassens Seiner selbst als der lebendigen Bedingung einer bestimmten Summe von bedingten Erscheinungen, nichts anders, als die in Worten dargestellte freie Erkenntniß meiner eigenen Wirkungs- und Selbstoffenbarungsweise, kurz: das reflectirte Selbstbewußtseyn selber.

Und eben weil jenes Gesetz solch' eine lebendige Wurzel hat, so ertheilt es so viel Rechte zur allseitigen Anwendung desselben. Denn mit eben dem Rechte, kraft welches ich mein Selbst erfasse und erkenne, — mit gleichem Rechte erkenne ich in demselben Momente: was weder mein Selbst, noch, als von ihm abstammend, zu ihm gehörig ist.

Und wer meinem Geiste das Letztre als Thatsache in seiner Sicherheit und Gewißheit antastet; der greift zugleich feindselig die Macht und das Recht meines Selbstbewußtseyns an, vergreift sich am Thron und Altar meines Geistes, an seiner heiligen Vestaflamme, wie an seinem goldenen Scepter.

Das Universum also stellt sich den Blicken, nicht des oberflächlich fühlenden, sondern des sich selbst verstehenden Geistes im Dualismus und Gegensatz der Substanzialität befangen dar. Und die Erkenntniß dieser Befangenheit ist nicht Befangenheit des Geistes, weil er sonst Sich selber mit all' seinem Thun und Treiben als vogelfrei erklären müßte, als proscribirt im Reiche der Geister.

Wohlan denn, machen wir nun einen Schritt weiter mit der Frage: »Wird, nach solchen Vorgängen, die Weltwerdung noch eine sogenannte Selbstoffenbarung, d. h. ein Act des Selstbewußtseyns Gottes gedacht und genannt werden können«? — ? —

Der Geist hat im creatürlichen Seyn das Princip des Wissens, d. h. seines Wirkens, in wesentlicher Verschiedenheit von dem Principe des fremden Wirkens erkannt: in Gott aber ist das Princip des Wissens auch zugleich das des Seyns. Nach der neupantheistischen Ansicht aber soll die Weltcreatur sich vom Creator nur dadurch unterscheiden, daß dort die Elemente oder Momente des göttlichen Seyns und Lebens in einer Trennung und Geschiedenheit; hier aber in Verbindung, in Einheit vorhanden sind, aus welcher Einheit sie aber nothwendig treten durch den Act des expliciten Selbsterkennens, d. h. des sein Selbst analysirenden Erkennens, oder des sich selber Offenbarwerdens. Die Elemente dieser Selbstoffenbarung können demnach durchaus keine andern, als die des Sich selber erkennenden göttlichen Subjectes seyn.

Dem zu Folge hätten wir also nur die Wahl: entweder, dem Selbstbewußtseyn treu, einen Dualism der Principien, d. h. zwei absolute Substanzen an die Spitze des Weltalls zu setzen; oder, dem Selbstbewußtseyn treulos, jede Substanz in jeder Sphäre des Universums, als solche, zu vernichten, und als bloße Erscheinungsweise, als Grundkraft, in Gott selbst hineinzuschieben, oder was Dasselbe (nur mit andern Worten und zwar der Leibnitzisch-Hegelschen Schule) sagt: jede Individualität als relative, einzelne Einheit des Universums, (dieser absoluten Einheit solcher unendlichen relativen Einheiten), d. h. des göttlichen absoluten Seyns anzusehen, und so jene in dieses göttliche absolute Seyn hineinzutragen.

Zu jenem Schritte mag man sich aber nicht entschließen. Es heißt: Absolute Einheit ist Postulat der Vernunft, und die Annahme doppelter Weltprincipe eine Sünde gegen den heiligen Geist in aller — Vernunft. Desto leichter aber entschließt man sich zum zweiten; aber von einer Sünde gegen den Geist des Selbstbewußtseyns in aller Vernunft ist so wenig die Rede, daß man im Gegentheile sich und Jeden überredet, demselben heiligen Geiste einen Dienst zu erweisen, wenn man die Aussage des Selbstbewußtseyns über den Dualismus der Substanzialität im relativen Seyn, nicht als Aussage der göttlichen Vernunft — sondern des, in Zwietracht befangenen und Zwietracht stiftenden, daher gottlosen und diabolischen Verstandes verschreiet. Und in der That, wenn es kein drittes Object der Wahl gäbe, so dürfte man sich über die große Zahl der für den zweiten Schritt der Wahl Entschiedenen nicht wundern.

Aber es gibt ein Drittes. — Und davon im nächsten Briefe.

Hier will ich Dir nur noch zeigen: daß auch dieß Leibnitzisch-Hegel'sche System sein Problem nicht gelös't habe, indem das Werden keineswegs außer Gott, sondern gleichfalls (nur auf andere Weise) eben so in Gott hinein falle, wie die sogenannte Schöpfung der intelligibeln Welt, d. h. des Universums (als absoluter Einheit der unendlichen relativen Einheiten), als Act des göttlichen Selbst-Erkennens so alt als Gott selber, folglich ewig, d. h. nie geworden ist.

Denn es sind alle relative Einheiten, alle Individualitäten im Universum, freie Causalitäten, und ihrem Wesen nach gleich dem Wesen Gottes. Denn das explicite Selbsterkennen Gottes ist ein Act des göttlichen Verstandes; dieser in seiner Wurzel: absoluter Wille Gottes, folglich ein, jene Einheiten setzender, sie zugleich mit ihm setzender Wille. In so fern ist ihre Setzung keine Schöpfung, weil sie von Ewigkeit, nicht in der Zeit, ist.

Allein diese Individualitäten, als Einheiten göttlicher Wesenheit, müssen sich doch eben so selbst erkennen, wie Gott selber sich selbst erkannt, und dadurch sie von Ewigkeit gesetzt hat. Dieses Erkennen ist ihre Selbstentwicklung, durch Analyse ihres Wesens in seine einzelnen Momente.

Dieser neue Blüthen- und Fruchttrieb, wem kann er angehören, als der Wurzel, aus der sie aufschießen? Ist diese nun göttliches Wesen, so verhält sich der Act des creatürlichen Entwickelns zu dem Acte des göttlichen Erkennens, wie eine höhere Potenz des Bewußtseyns zu einer niedern.

Gott kömmt also zwar nicht mehr, wie sonst, in der freien Creatur erst zum Bewußtseyn, (denn Er ist ja, wie sein eigen Seyn, so sein eigen Wissen) wohl aber zu einem gesteiger-

ten Bewußtseyn; — und dieses höhere Bewußtseyn ist, als ein Bewußtwerden, auch ein Werden Gottes, — ein Werden in Gott.

Habe ich Dich nun mit den Gebrechen dieser Weltansicht bekannt gemacht, so darf ich Dir auch ihren Vorzug nicht vorenthalten. Ein schöner Zug, — der sie als Tochter der Hegel'schen Speculation vor ihrer Mutter auszeichnet, ist im Allgemeinen die Unterscheidung zwischen formaler und realer, unvollendeter und vollendeter Freiheit; und zwar vollendet, durch die sich erhebende Anschauung, in welcher Gott zugleich mit erfaßt wird, wenn der Geist sich in seiner Freiheit erfaßt hat; im Besondern aber der merkwürdige Zusatz: daß diese Anschauung, so wie sie von der Freiheit getragen wird, auch von ihr zurückgenommen werden könne; ein Umstand, den weder die alte, durch Hegel vollendete Identitätslehre, noch die neue, durch Jacob-Böhmische Ideen modificirte, die eine vorzeitliche Urthat jedes Individuums behauptet, zuläßt. Ein Anderes ist freilich die Frage: Ob Geister, als freie Causalitäten und identisch mit dem Wesen Gottes, eines Mißbrauchs der Freiheit fähig sind, und durch diesen sich in Widerspruch mit dem göttlichen Wesen zu setzen vermögen? Daß, wenn Gott und die sogenannte Creatur gleicher Wesenheit sind, jener Widerspruch zwischen Beiden einen Widerspruch in die Wesenheit Gottes selbst setzt, d. h. Gott mit Gott in Widerspruch bringt, liegt am Tage.

Doch für heute genug, und ich kann nun übergehen auf die dritte mir mitgetheilte Weltansicht. Sobald ich sie durchgelesen, erhältst Du mein Urtheil, bis dahin

Dein

ergebener Onkel

P. Niger.

Neunter Brief.

Lieber Thomas!

Ich will Dich dießmal auf mein Urtheil über die mir mitgetheilte Urgeschichte des Menschengeistes nicht lange warten lassen, und so schreibe ich Dir denn gleich nach geendigter Lectüre dieser Schrift, damit ich nicht genöthigt sey, bei einem Aufschube meines Urtheils in der Folge manches aus einer Urgeschichte der allgemeinen Welt- und Menschengeister wiederkäuen zu müssen, welche die factische Geschichte des Urmenschen, des ersten Adams, Lügen straft.

Sie hat unstreitig vor vielen ihres Gleichen in unsern Tagen entschiedene Vorzüge, vorzüglich wenn man dabei auf den guten Willen des Verfassers nicht vergißt: aber auch ihre bestimmten Gebrechen, — weil mit jenem besagten guten Willen in der Wissenschaft noch nicht der Friede gegeben ist, wenn er auch den Weg zum Frieden eingeschlagen hat.

Sie hat vor Andern mir die Eschenmayer'sche Weltansicht ins Gedächtniß zurückgerufen, mit der sie gewisse Aehnlichkeiten hat. Auch jene nimmt eine Weltseele als Princip des relativen Seyns an, und über und außer derselben einen Seiner selbst bewußten Gott. Nur ist die Weltseele nach Eschenmayer unmittelbar von Gott gesetzt, oder: erschaffen. Der Verfasser der Urgeschichte sagt ebenfalls, daß Gott den Ur- und Weltgrund in sich gesetzt habe; da aber Gott nach seiner Ansicht nichts setzen kann, als sein Wesen, (da außer Ihm nichts vorhanden ist), so hebt er durch die Identification des Weltgrundes mit Gott die Creation selbst wieder auf.

Ist aber das Weltprincip dem Wesen nach Einerlei mit

Gott, so ist die Entwicklung desselben, auch eine Entwicklung Gottes; und wenn auch nicht gerade das Bewußtseyn Gottes von derselben bedingt ist, so trägt sie doch nothwendig zur Verklärung und Steigerung desselben das Ihrige im hohen Grade bei; auch sind alle Schicksale einer solchen Weltseele — zugleich nothwendig Schicksale Gottes. — Und das ist der Punkt, wodurch sie mit den pantheistischen Systemen aller Art zusammenhängt.

Uebrigens wird mir ein Doppeltes in dieser Ansicht nicht klar, und zwar

Erstens: Wie sie Schelling zum Vorwurfe machen kann, daß er jenes Weltprincip in Gott hinein versetzte als Bedingung seines Selbstbewußtseyns.

Der Ur-Grund, den Schelling als Grund und Bedingung der Existenz Gottes aufstellt, ist keineswegs der Weltgrund zu nennen, höchstens ließe sich jener Urgrund (als Grund der göttlichen Existenz) insofern als Weltgrund ansehen, in wie fern ohne Existenz Gottes Nichts zur Existenz in der Welt gekommen wäre.

Der Unterschied, den Schelling in Gott zwischen Existenz und Grund der Existenz machte, ist derselbe, wie zwischen Natur und Persönlichkeit Gottes, zwischen Wesen und wesentlicher Form Gottes; — und darüber kann sich wohl Derjenige am wenigsten aufhalten, der von einem ewigen Selbstbewußtseyn Gottes spricht. Denn wenn sich auch Gott nach der Vernunftidee zur unendlichen Reflexion in sich, von Ewigkeit her, sich selber bestimmt hat: so ist doch jene Reflexion, als absolute Selbstanschauung durch Selbstmacht, eine Erscheinung, Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens, die ohne Etwas, was

da erscheint, ohne Wesen, gar nicht gedacht werden kann. Das Wesen ist von seiner Form in Gott durchaus nicht zu trennen, (wohl aber in der Creatur): aber deßhalb folgt noch nicht, daß Wesen und Form in Gott einerlei seyn müssen.

Wohl aber hätte sich viel gegen die Schelling'sche Deutung jenes Urgrundes in Gott einwenden lassen. Wenn Schelling einerseits sagt: Gott selber bedarf eines Grundes, damit Er seyn kann, nur daß dieser Grund nicht außer, sondern in Ihm ist; und: Gott hat eine Natur, die, obgleich zu Ihm selbst gehörig, doch von Ihm verschieden ist; so wird jeder hierin nur den alten Unterschied zwischen Wesen und Form finden. Wenn er aber andererseits jene Verschiedenheit mit den Worten commentirt: in Gott müsse eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden (ausbreitenden) Kraft eine verneinende beschränkende) entgegengesetzt werden, so setzt er ohne weiters ein doppeltes Princip in Gott selber, weil jene sogenannten Kräfte mehr als Kräfte im gewöhnlichen Sinne sind, da sie sich in einem Dritten nicht mehr indifferenziren.

Ich kann Dir diese Stelle mit einer anderen aus derselben Schrift: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, parallelisiren; sie lautet ohngefähr so: Der Begriff des Werdens ist der angemessenste für die Natur der Dinge; nun aber können diese nicht werden in Gott dem Unwandelbaren: sie müssen also in einem, von Gott verschiedenen Grunde werden; außer Gott aber kann doch wiederum nichts seyn: — der Grund der Dinge kann also nur Etwas in Gott seyn, was nicht Er selber ist, — und das ist der Grund seiner Existenz, die Sehnsucht. Diese erzeugt in Gott eine innere reflexive Vorstellung, das Wort der Sehnsucht; Vorstellung und Sehnsucht erzeugen den Geist, den allmächtigen Willen, jene als Wort auszusprechen in die Natur. Die

erste Wirkung aber der göttlichen Reflexion oder Verstandes ist: Scheidung der Kräfte.

Diese, in ihrer Scheidung wohl getrennten, aber nicht entfremdeten Kräfte sind der Stoff, woraus der Leib sich configurirt; der Kräfte Mittelpunct aber, entstanden aus dem Grunde in Gott, ist das Band derselben: die Seele. (S. 436.)

Folgen aus diesen Voraussetzungen sind: Jedes creatürliche Wesen hat ein doppeltes Princip:

das Eine wodurch es von Gott geschieden, d. h. im Grunde Gottes ist;

das Zweite ist der Geist, oder dessen Universalwille, als Privatwille in der Creatur. In dieser Zertrennlichkeit liegt, wie einerseits der Schöpfungs- und Weltwerdungs-, so andererseits des Guten und Bösen Grund. —

Aus dieser kurzen Darstellung wirst Du leicht einsehen: wie Schelling weit entfernt war, für das creatürliche Seyn in seiner Totalität nur Ein Princip, als das sogenannt zweite Absolute für die Weltentwicklung, aufzustellen.

Mit dieser verfehlt aufgefaßten Ansicht vom Schelling'schen Urgrunde von Gott, fällt auch der aufgestellte Grund des Irrthums, nämlich: Als ein zweites Absolute sey er leicht fürs erste Absolute zu halten. — Und von Wem? Antwort: Vom zweiten Absoluten selber. Und Wann? — Der Verfasser der Urgeschichte gibt den Moment des Selbstbewußtseyns, des Zu-sich-kommens, als den Zeitpunkt an. Und wie? (S. 67.) Der Act des Selbstbewußtseyns, oder das Ichwerden (Sich finden) ist begleitet von zwei andern Acten, nämlich: vom Heraustreten aus

Gott, d. h. Gott verlieren, und dann, vom Sich verlieren, d. h. Nichtich (Natur) werden.

Das Bewußtseyn also ist so alt als die Trennung, als die aufgehobene bewußtlose Identität mit Gott.

In die ursprüngliche Setzung, und in den Stand, wo das Princip Träger des absoluten Geistes war, hinein, reicht das Bewußtseyn des Weltprincips nicht: was Wunder also, wenn es sich als ein vom absoluten Geiste nicht Gesetztes ansieht, ja sogar wähnt, jener sey eben so aus ihm emporgestiegen, so wie es selber aus der unbewußten Natur zum Bewußtseyn in der Menschheit auftauche.

Wie nun Gott in der Setzung eines Dinges sein eigenes bewußtvolles Wesen außer sich hinaussetzen könne, und zwar als ein bewußtloses; — wie dieses ferner gerade durch den Act des Zu-sich-kommens sich eigentlich umbringe und umkomme; — endlich: wie es nicht bloß darin Gott, sondern auch Sich verliert, und in diesem Sich-verlieren — schon Natur werden könne: das lernt man nur in jener Speculation begreifen, die, bei der fixen Idee eines absoluten Erkennens, jedes Wortspiel für ein Gedankenspiel, für den Ernst des geistigen und innern Geisteslebens hält. Da ist nun freilich Sich objectiviren identisch mit: Sich entäußern — identisch mit: Sich ums Bewußtseyn bringen, endlich identisch mit: Ein bewußtloses Setzen Seiner Selbst. Ferner: Involvirt nun aber die ursprüngliche Identität der Creatur mit Gott ein bewußtloses Seyn; so folgt aus dem Satze des Widerspruchs ohne weiters, daß: zum Bewußtseyn kommen — identisch sey einerseits mit: Gott verlieren, (d. h. den Gedanken der Identität mit ihm einbüßen), andererseits aber mit dem: Sich selbst verlieren. Dieses aber ist so viel als:

Nichtichseyn, — und dieses soviel als: Naturwesen seyn und werden. Und so ist denn der Heraustritt jenes Weltprincips (Weltseele genannt) aus Gott, eben so leicht begriffen, wie der Heraustritt einer bewußtlosen Natur aus jenem indifferenten Weltprincipe mittelst Bewußtwerden, mittelst Differenzirung. Ist denn das nicht dieselbe Spielerei, wie er sie dem Jacob Böhme vorwirft (und selbst dem Hegel)? *)

Da nun auf diese Weise nicht bloß das Werden aus dem Seyn, das Mannigfaltige aus der Einheit, sondern auch der Gegensatz von Geist und Natur so leicht aus dem aufgestellten indifferenten Grunde vom Verfasser begriffen wird: so ist es, diese Leichtigkeit vorausgesetzt, freilich kein Wunder, wenn er die Idee eines solchen immanenten, d. h. durch Natur und Geist durchgreifenden, folglich mit beiden identischen Princips als Postulat der wissenschaftlichen Vernunft aufstellt.

Für mich aber ist dieses Postulat, wie jenes Hervorbrechen des Unbewußten aus dem Bewußtvollen sowohl in Gott als in dem Naturgrunde, dort wie hier, Eins so unerklärt und räthselhaft wie das Andere. Der Philosoph soll uns erst zeigen: Wie Gott Einmal um sein Bewußtseyn kommen könne, in der Setzung eines mit ihm identischen Wesens? — Wie er das Zweitemal in seinem Sohne, im Momente des Selbstverständnisses, um seinen Verstand komme, das erlassen wir ihm dann recht gern. Ist diese ganze speculative Operation etwas An-

*) S. 9. „„Das Nein heißt darum Nein, weil es eine eingekehrte Begierde ist, als Neinwärts (Hineinwärts) einschließend.““ Theosophische Fragen III. §. 10. Dieß Letztere gehört zu derselben Art falscher, aber höchst geistreicher Etymologie, wie wenn Jacob Böhm bekanntlich Qualität von Quallen, Quellen ableitet und dieß mit Qual zusammenbringt.“

deres, als eine Voraussetzung und Hineintragung Dessen, was man mit hoher Miene deducirt zu haben vorgibt? (S. 13. N. 2.) Daß aber die Wissenschaft, um ihre eigene Ehre vor Gott und vor der Welt zu retten, sichs zur Aufgabe machen müsse, ihren Erd- und Himmelsgloben aus Einem Stück zu drechseln und die Land- und Seekarte von jenem aus Einer Haut zu schneiden, das hat mir nie eingehen wollen; ohngeachtet man Jedem, der hierüber aus Gründen anders denkt, als einem Formalisten und Positivisten, dem Philosophie keine reale Wissenschaft sey, Steckbriefe durch alle Thore des gelehrten Deutschlands nachschickt, um ihn in Schmach und Schande über die Gränzen des gesunden Denkens zu expediren.

Ist Philosophie das höhere Bewußtseyn in der Menschheit, so setzt sie als solche das niedere, empirische, mit seinen Thatsachen voraus, und erhebt sich auf diesem wie auf ihrem Postamente: — als begründend das Einzelne — ausgleichend das Mannigfaltige in Gegensätzen, und den Widerspruch darin vertilgend — All' und Jedes aber demnach aufnehmend in die Einheit des Bewußtseyns.

Die Einheit, die der Philosophie zur Pflicht gemacht werden kann, ist also immer nur eine Einheit des Bewußtseyns, so, daß von der Natur des letztern also auch jene Einheit bestimmt wird.

Das Bewußtseyn aber ist ja selbst nur Form, wenn auch wesentliche Form des Geistes; dieser aber ist Leben, reales Leben, und er ist dieses nicht nur dann, wenn er ein Bruchstück des sogenannt allerrealsten Wesens ist, und mit Gott einerlei Wesenheit theilt: sondern auch, wenn er sein Leben von Gott und durch Gott hat, Der, als reales Wesen, keine Nullitäten ins Leben rufen kann. Diese formale Einheit des Be-

wußtseyns ist übrigens nicht bloß möglich, sondern factisch wirklich, — bei aller Vielheit eines, ihm gegenüberstehenden Seyns.

So hat ja der Mensch bei der Duplicität seiner Natur und für dieselbe doch nur Ein und dasselbe Bewußtseyn.

Wenn nun unter jenen Thatsachen des empirischen Bewußtseyns, nach strenger Selbstverständigung, einerseits die Factoren des bedingten Seyns, Geist und Natur in qualitativer Verschiedenheit, und andererseits der unbedingte Factor, Gott, auftritt, so wie alle drei zugleich sich als die realen Coefficienten des Bewußtseyns constituiren: so kann es doch unmöglich Aufgabe der Philosophie seyn, die eben das Bedingte, im Dualism seiner Substanzen, aus dem Unbedingten zu begreifen hat, den Knoten zu zerschneiden, statt ihn zu lösen, d. h. jene Resultate der tiefsten Selbstverständigung als Träumerei zu erklären, um einer neuen Träumerei Platz zu machen? — Oder wo ist denn die Bürgschaft, daß die neue philosophische Wahrheit keine Träumerei sey, wenn einmal jene Resultate für Täuschung gehalten werden müssen? — In diesem Falle, glaube ich, gibt es überhaupt keine Bürgschaft mehr. Solche Prozesse in der Wissenschaft sind Alexanderstreiche der Gewalt, denen so lange Feuer und Wasser untersagt werden muß, so lange der Unterschied zwischen Denken und Träumen, — Philosophiren und Phantasiren, als ein realer anerkannt werden muß.

Ich weiß zwar, daß dieses mein Urtheil auch der Bannstrahl treffen wird, den der Verfasser S. 14 in der Note ausschleudert: — »Die weibischen Klagen: daß das Verstandlose zur Wurzel des Verstandes, die Nacht zum Anfang des Lichts gemacht werde, drücken das wahre System heutiger Philosophen aus, die gern fumum ex fulgore machen möchten, wozu aber selbst die gewaltsamste Präcipitation eines Fichte nicht hin-

reichte. »»Non fumum ex fulgore sed ex fumo dare lucem«« ist (ich wiederhole es) des echten Künstlers Art — ist auch Gottes Art« — —

Deßhalb, mein lieber Thomas! wollen und dürfen wir und Unsers Gleichen auch Etwas wiederholen, nämlich: Wenn Gott schöpft, so setzt Er nicht Sein eigen Wesen, und vice versa, wenn Er Sein eigen Wesen setzt, so schöpft Er nicht. Ferner: Wenn Er Sein eigen Wesen setzt, so setzt Er es auch mit der wesentlichen Form, die da ist absolutes Bewußtseyn, kurz: Gott kömmt nie vom Verstande im Act der Schöpfung. — Wer aber solch' einen Gedanken von Gott unter die ganz natürlichen Einfälle eines Speculanten zählt, der darf von luciden Intervallen seines Geistes nur dann reden, wenn er nicht mehr an Gott denkt und nicht mehr von Gott spricht. So eben habe ich meine Kerze ungeschickter Weise ausgeschneuzt, aber sie auch zufälliger Weise wieder ins Leben geblasen, — nach Art des echten Künstlers, und bin vor der Hand damit zufrieden: aber lieber wäre es mir doch und brächte mir mehr Ehre, wenn ich des Hauches nicht bedürfte, z. B. wenn meine zwei Augen wie Mosis Antlitz, oder die Schreibefinger wie ein paar Altarkerzen während des Schreibens bei Nacht leuchteten.

Wenn sich die heutigen Philosophen nur darüber beklagten: Daß Verstandloses zur Wurzel des Verstandes gemacht werde, so wären die Klagen allerdings weibisch zu nennen; — keineswegs aber, wenn sie sich darüber beschweren: daß die Nacht als Mutter des Lichts aufgestellt wird; — am allerwenigsten aber, wenn sie sich darüber in allem Ernste beschweren: daß man sich einfallen lassen könne, Geist und Natur in der wesentlichen Verschiedenheit ihrer Substanzialität aus Einem indifferenten Urgrunde, (sey dieser nun Gott selber oder eine von

Gott gesetzte Weltseele) zu deduciren, bevor sie jene qualitative Verschiedenheit der Substanzen im relativen Seyn als Ausgeburt träumerischer Phantasie dargethan haben; im Gegensatze mit Denjenigen, die diese Verschiedenheit als Resultat der speculativen Vernunft zu behaupten im Stande sind.

Das heißt allerdings in der Speculation Kameele verschlucken und Mücken seigen. Diese Berge sollen unsere Speculanten erst abtragen, dann wird es von selbst Licht werden; im widrigen Falle aber ist die hochgerühmte Lichtstrahlfabrication: ex fumo fulgorem, bloße Wettermacherei hinter der Scenerie des speculativen Theaters.

Denn worauf beruft sich denn in der Regel diese Plusmacherei zur Begründung ihrer Ansicht? Darauf: daß sie, laut geschichtlichen Forschungen in den alten Mythologien, zu allen Zeiten unter irgend einer Form in der Menschheit vorhanden gewesen, folglich eigentliches Gemeingut derselben sey. Solche Anmaßung straft nun freilich die Mosaische Urkunde Lügen; aber zum schuldigen Danke für ihre stille Zurechtweisung muß sie laut und öffentlich erklären lassen: Daß auch die Bibel nur eine Mythologie und keine Historie enthalte: daß sie aber als jene den andern nachstehe, weil sie die Momente der Urgeschichte aus ihrem wahren Zusammenhange reiße, um einem mehr populären Platz zu machen, in welchem das Täuschendste dieß seyn soll: daß sie die Schöpfungsgeschichte der Geschichte vom Falle vorangehen, und so den Adam als eigentlichen Menschen in historischer Gestalt auftreten lasse, da er doch eigentlich als Grundwesen der Welt, und seine Entstehung wie sein Abfall als vorweltliche Thatsache (nach den Kabalisten) zu nehmen sey. Uebrigens sey die heilige Urkunde immer, trotz der ideenwidrigen Umbildung, der herrlichste Rest des ältesten speculativen Wissens, welches

durch sie reiner erhalten worden sey, als durch andre Traditionen; und der Verfasser ist seiner Sache so gewiß, daß er der sogenannt raisonnirenden Dogmatik seiner Zeit in aller Freundschaft räth: »Sie möge sich in Zukunft in Betreff dieser Materie ihres frucht- und ideenlosen Redens völlig überheben.« —

Darum benütze ich auch jetzt diesen freundschaftlichen Wink, und schließe für heute meinen Brief mit der denkwürdigen Stelle des Paulinischen 2. Briefes an Timotheus: »Es wird eine Zeit kommen, wo man die gesunde Lehre unerträglich finden, und sich nach seinem Gelüste Lehrer über Lehrer halten wird, die eben nur den Ohren schmeicheln.« — — — »Da wird man denn das Gehör von der Wahrheit abwenden und sich dafür an Mährchen halten. Du aber sey« — — —

Peregrinus Niger
Pfarrer zu Kirchfels.

Zehnter Brief.

Vielgeliebter Onkel!

Nach Ihrem Wunsche setze ich fort, was Sie mit Fleiß abgebrochen zu haben scheinen. »Du aber — — — sey wachsam, laß es überall an Deiner Bestrebsamkeit nicht fehlen, vollziehe das Werk Eines, der da bringt die frohe Botschaft« u. s. w. So fand ichs im 2. Briefe an Timotheus, — und dieses sprach der große Weltapostel in den letzten Tagen seines mühevollen Lebens, denn gleich darauf folgt: »Bei mir ist es an dem, daß ich als ein Trankopfer ausgegossen werde, und die Zeit meiner Auflösung ist nahe. Aber — ich habe einen guten Kampf ge-

kämpft, meinen Lauf vollendet und den Glauben bewahret — und nun erwarte ich die Krone der Gerechtigkeit.« — —

Wie warm gehen Einem beim Lesen diese Worte ans Herz! Vom Gange durch die Nacht eines gewaltsamen Todes ist zwar die Rede, — aber Lüfte vom großen Auferstehungsmorgen verwehen den Grabesmoder und die blutige Mordesscene.

Jener sonderbare Schluß Ihres Briefes war auch Schuld, daß ich gegen meine Gewohnheit Ihre lieben Zeilen aus der Hand legte, und statt ihn von Vorn an abermal zu lesen, lieber, — Sie verzeihen mir's gewiß, — das ganze Sendschreiben las, und sonderbar, ich konnte das alte und mir sowohl bekannte heilige Schreiben nicht oft genug lesen! Es ist wohl sehr wahr, was irgendwo der Wandsbecker sagt: »Es gehe mit gewissen Schriftstellen wie mit Gräberinschriften: sie öffnen Einem oft Blicke durchs Grab hindurch in die Ewigkeit — aber eine besondere Geistesstimmung müsse man mit hinzubringen.« — Besonders auffallend war mir das oft wiederholte Wort von den Tagen der Fabelei in den letzten Zeiten. Schon in dem ersten Briefe an seinen geliebten Timotheus sagt er: »Ausdrücklich verkündet es der Geist: In den letzten Zeiten werden Viele den Glauben fahren lassen und Irrgeistern und Teufelslehren Gehör leihen.« Dahin zählt er sodann das Verbot der Ehen und des Genusses gewisser Speisen, kurz: Manichäischen Rigorismus.

Und im zweiten Briefe, schon vor der angeführten Stelle, sagt er: daß gegen das Ende höchst gefährliche Zeiten kommen werden, wo es verrätherische, trotzige, aufgeblasene Menschen geben werde, die die Sinneslust mehr als Gott lieben, die er als Menschen schildert, die immerhin lernen, und doch nie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, kurz:

Epicuräische Sansculotten in Leben und Wissenschaft. Er setzt aber auch die merkwürdigen Worte hinzu: »Es wird ihnen ein Ziel gesetzt werden, das sie nicht werden überschreiten können, und ihr Unsinn wird Jedermann offenkundig werden.« Aber auch: »Arge Menschen werden immer noch ärger werden und sich selber verirren und andere in die Irre führen.« Und alle diese und ähnliche Stellen sind mir Commentare zu der Stelle, wo er vom Menschen der Sünde, vom Antichrist spricht, der da endlich werde offenbar werden, und sich auf den Altar stellen, als sey er Gott. Aber wie oft, mein geistlicher Herr! sind in der Geschichte der Wissenschaft solche Zeiten schon eingetreten, ohne daß sie die letzten gewesen wären, — und ohne daß der Unsinn des Sündenmenschen offenkundig geworden, und ihm sein unüberschreitbares Ziel gesetzt worden wäre! — — — Stehen vielleicht Wir schon an der Schwelle jener so deutlich bezeichneten, schrecklichen Zeit? Wohlan! es wölbt sich ja auch der Unsinn seine eigene Schandbühne, und über den Gewässern der Sündfluth, und über der Arche in der Fluth wölbt sich abermal — zum letztenmal — der liebliche Friedensbogen.

Ich muß Ihrer Einsicht hier eine Parallele mittheilen, zu deren Construction eben jene Stellen mir Veranlassung gaben. Wenn ich nämlich die Perioden, die das Christenthum als Lehrgebäude bereits erlebt hat, mit einander vergleiche, so hat wohl keine Zeit mit der unsrigen mehr Aehnlichkeit, als die Alexandrinische, in welcher das Christenthum aus der stillen Zurückgezogenheit, aber auch innern Erstarkung, in den Kreis der öffentlichen Verhältnisse der Wissenschaft und des Lebens eintrat. Damals nahm es der schon systematisch ausgebildete Neuplatonismus auf sich, den großen Kampf des alten Naturglaubens mit der neuen Religion durchzukämpfen. Dieser Kampf bestand in dem kühnen Versuche, auch für die Naturreligion den Beweis zu führen,

daß der alte Glaube es wohl wagen dürfe, dem neuen zur Seite zu stehen, und ebenfalls im Stande sey, seine Bekenner an Geist und Herz zu befriedigen. Die Waffen, mit welchen der Sieg errungen werden sollte, waren: die Aufschließung aller Mysterien, — die Ergründung der Symbole nach ihrer tiefen Bedeutung, — die mannigfaltigste Combination aller Formen des Orients und des Occidents, die Reduction der einzelnen Mythe auf die Hauptidee der Religion und des Princips der Offenbarung. Den ersten Anstoß zu diesem großen Kampfe hatte schon Alexander's gewaltiges Unternehmen gegeben, der durch die Hauptidee seines großen Geistes: den Gegensatz der beiden Hauptformen des menschlichen Denkens und Glaubens in Einheit zu verbinden, und selbst durch die äußern Verhältnisse des Lebens in nahe Berührung zu bringen, — dem empfänglichen Griechengeiste einen Gesichtskreis eröffnet hatte, in welchem derselbe sich jetzt erst in der ganzen Vielseitigkeit seines Lebens offenbaren könnte.

In Alexandrien, dieser Gränzstadt des Orients und Occidents, war es nun, wo sich diese Momente am bedeutendsten äußerten, und das Product derselben war jene Literatur, die unter dem Namen der Alexandrinisch-orientalischen bekannt ist, und ihre höchste Ausbildung erst später erreichte, als sie sich auf den Platonismus, der ohnehin schon ursprünglich, wegen der Verwandschaft mit Ideen des Orients, in befreundetem Verhältnisse mit der Religion stand, fundamentirte. In dieser, mit der Gründung des Christenthums fast gleichzeitigen Epoche zeigte sich nun eine neue Bewegung des Geistes, die immer allgemeiner um sich griff, und bei aller Verschiedenheit der Formen und der gröbsten Verirrung in Aberglaube und Schwärmerei, in Theurgie und Magie, einen gemeinschaftlichen Punkt darin fand: daß man sich von der strengen Kälte des Verstandes zur Wärme des Gefühls und der Phanta-

sie hingezogen fühlte, und den verschwundenen Glauben der Vorzeit wieder in sich aufnehmen wollte. Kurz: der Character dieser Epoche war unstreitig Syncretismus, d. h. nach Außen hin: Identificirung der verschiedensten Formen, folglich nach Innen zu: Indifferentismus gegen all und jede Form, — oder idealistischer Philosophismus.

Diese Signatur trägt, glaube ich, in Hinsicht auf die wissenschaftliche Erfassung der Religion auch unser Zeitalter.

Die Epoche der einseitigen Theorien und Systeme scheint einem Syncretismus Platz gemacht zu haben, der, auf dem Fundamente einer itellectuellen Anschauung erbaut, in den mannigfaltigsten Religionsformen der beiden Indien seine Nahrung findet, besonders aber in den des östlichen, das uns durch die Englische Nation eben so und noch allseitiger aufgeschlossen worden ist, als durch die Heereszüge eines Alexanders; und das in dieser seiner erschlossener Ausbeute von dem bewaffneten Auge unserer Gegenwart geistiger und inniger erfaßt worden ist, als es war von dem Naturblicke des Alterthums, welches neben einer lückenhaften Seelenlehre eine noch lügenhaftere Naturlehre besaß, neben denen die Naturphilosophie und Psychologie unserer Tage sich riesenhaft erheben.

Der Kampf des alten vielseitigen Irrthums gegen die Eine einfache Wahrheit des Christenthums wird also dießmal, wie es scheint, mit sehr ungleichen Waffen geführt: desto wichtiger bleibt es für uns zu wissen: Wie das Christenthum damals den Kampf bestanden? — Es ist eine nicht seltene Bemerkung, daß beinahe auf gleiche Weise, wie das sittliche Verderben der fruchtbare Boden wurde, in welchem der Samen des Christenthums besondere Empfänglichkeit und Gedeihen fand,

so auch die speculative Höhe der Naturreligion, im feindlichen Gegensatze mit dem Christenthume, ebenfalls der Weg wurde, auf welchem das letztere die Geister für sich gewann. Wiewohl dieselbe Bemerkung zu weit geht, wenn sie hinzusetzt, daß platonisirende Lehrer der christlichen Kirche und philosophirende Verfechter des alten Heidenthums, als gnostische und mythische Syncretisten, — nur die wechselnden Formen Eines und desselben Geistes seyen, der — von einem Mittelpunkte aus — sich nach allen Seiten hin ausprägte; jener Mittelpunkt aber angegeben wird, als die Erhabenheit des Einen göttlichen Bewußtseyns über aller und jeder Form.

Wenn das Christenthum keinen andern Mittelpunkt gehabt hätte, — als jene flache Allgemeinheit, so hätte dasselbe diesen Kampf zu Alexandrien mit der Wissenschaft so wenig, als den noch frühern zu Jerusalem mit der Synagoge bestanden: es wäre dort wie hier am Pranger gestorben und begraben worden; aber auferstanden wäre es nicht zu Alexandrien nach dem Siege über die Fabelei der Naturreligion, — wäre nicht zuvor sein Stifter zu Jerusalem am dritten Tage auferstanden, wie Er vorausgesagt hatte und die Propheten.

Da ereignete sich schon, was Paulus von einer ihm zukünftigen Zeit weissagt: »Es wird ihrem Unsinne ein unübersteigbares Ziel gesetzt werden.« — Solch' ein unübersteigbares Ziel gegen alle und jede Fabelei der Phantasie oder Reflexion sind Thatsachen. Das Christenthum ist in seinem Beginnen wie in seiner Vollendung nur Eine große Thatsache, die vom Himmel schreiet; so wie die ganze Weltgeschichte nur Eine große Thatsache ist, die aber zum Himmel schreiet.

Und nur durch Würdigung und Sinn für jene Thatsachen erhält sich das Christenthum. Allein die Feuerprobe, die

jene Thatsachen zu bestehen hatten, sind in verschiedenen Zeiten von verschiedener Art gewesen; **Paulus** konnte und durfte nur sagen: »Ich weiß, Wem ich geglaubt habe,« oder wie er an **Timotheus** schreibt: »Ich liege in Fesseln wegen der Verkündigung des Auferstandenen, aber Gottes Wort liegt nicht in Fesseln.« Allerdings! denn dieß Wort war im Anfange bei Gott, und Gott selber war das Wort, und das Wort ward Fleisch, und ward endlich als dieses aufgenommen in den Himmel, vor den Augen Vieler. Eine andere Probe hatten sie später in der Alexandrinischen Periode zu bestehen, und eine andere endlich in der gegenwärtigen Zeit. Jene, vom Himmel schreienden Thatsachen, als da sind: **Incarnation des Logos**, und ich möchte hinzusetzen: die **Incarnation des Geistes** (des Ausgegossenen über alles Fleisch) — sollen abermals Lügen gestraft werden von einer Zeitphilosophie, die da vorgibt, es sey ihr der Blick geworden in die Geschichte des Universums vor aller Weltgeschichte; die da vorgibt, sie bedürfe in ihrer Clairvoyance gar nicht der Erfahrung und der empirischen Thatsachen. Von dieser Philosophie somnambulante werden nun die Urkunden der heil. Schrift des alten und neuen Testamentes ohne weiters unter das Mythen- und Fabelwerk der alten Welt gezählt, höchstens mit dem Zusatze, daß die alte Speculation sich in ihnen doch noch reiner erhalten habe, wie in allen andern!

Daraus läßt sich nun aber auch die Aufgabe der speculativen Theologie, solch einer Zeitphilosophie gegenüber, bestimmen.

So wie diese die Thatsachen des Christenthums nicht schlechtweg läugnet, um sie hinterher nicht glauben und darnach leben zu müssen; sondern, umgekehrt, sie nicht glauben kann, folglich läugnen muß, weil sich von dem Standpunkte ihrer Weltanschauung ganz andere Thatsachen ergeben: so muß nicht bloß jener Standpunkt untergraben, oder doch der entgegengesetzte

Standpunkt in seiner rechtskräftigen Coëxistenz begründet, sondern auch nebst dem von diesem und von seiner Grundansicht aus die ganze Reihe jener geschichtlichen Thatsachen mit strenger Consequenz entwickelt werden; kurz: es dreht sich die ganze Aufgabe um eine ideelle Reconstruction des Christenthums als einer welthistorischen Thatsache.

Und bei dieser herrlichen Aufgabe, bei den Ihnen bekannten und erkannten schönen Vorarbeiten zur Lösung derselben in alter und neuer Zeit, wollten Sie, lieber Onkel! wenn ich Sie nicht unrecht verstanden habe, die Hände in den Schoos legen? — Sie könnten zusehen, wenn Andere in der Urgeschichte des Menschen die Perioden, nach Art der Indischen Zuys, sogar mathematisch bestimmen, (denn diese Bestimmung ist noch das Einzige, was dieser Schule abgeht), z. B. wie lange der Logos Gottes vor seiner Selbstentäußerung in der Natur, im Stande der Unschuld, d. h. der Bewußtlosigkeit gelegen; wie lange er sodann in diesem Stande der Schuld geschmachtet, bis er in der Geschichte als erster Adam wieder zu sich selber gekommen, und endlich als zweiter Adam zu Gott, und Gott als Spiritus sanctus zu ihm gekommen sey? Sie könnten zusehen, wie dieser Eber den Weingarten des Herrn verwüstet, ohne Feuer zu schlagen, das einzige und leichteste Mittel dieses Ungeheuers ohne Blutvergießen los zu werden? —

Dem Christenthume als Thatsache hat die Philosophie zu verdanken, daß sie Wissenschaft der Wissenschaften geworden und aufgehört hat, Fabelei zu seyn; und nachdem sie sich als Scholastik lange genug mit dem Christenthume als äußerem Factum der Lehre und des Lebens begnüget hatte, wandte sie sich mit Cartesius von Außen nach Innen. Sein berüchtigtes Cogito, ergo sum, war eine Thatsache des innern Geisteslebens, wie das Experiment eine Thatsache des äußern Naturlebens, unter der Obhut seines Zeitgenossen Baco.

Seit dieser Zeit hat sich die Philosophie in diesem ihrem innern Lebenselemente nach allen Seiten hin versucht und entfaltet. Das Resultat hievon ist eine Philosophie des Geistes unter dem Namen Psychologie; und dieser, in Verbindung mit einer Experimentalphysik, verdanken wir die Philosophie der Natur. Beide aber, Natur und Geist, sind in der wissenschaftlichen Erfassung noch nicht so weit beschworen, daß sie Zeugniß geben von Dem, Der da sprach: »Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt (auch in der Wissenschaft und Kunst) wandelt nicht im Finstern;« Der da sprach: »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.« Sie läugnen den Gesalbten Israels, als das Verlangen der Völker zwar nicht mehr wie sonst; sie rufen sogar laut: »Sein Grab soll herrlich seyn«: aber bei der Grablegung selber, in den Osiriskasten ihrer Systeme, kehren sie sich nicht an das alte Gesetz: »Du sollst ihm kein Gebein zerbrechen.« Und so lange dieser Gräuel an heiliger Stätte nicht gesühnt ist, feiert der Erstgeborne unter den vielen Brüdern seine Auferstehung in der Wissenschaft nicht, die Sonne bleibt verfinstert, — und die Natur und ihre Wissenschaft verkünden zwar in Fieberzuckungen ihre Trauer über den großen Todten, aber noch keinen Jubel der Auferstehung.

So schließe ich denn einen Brief, dessen Inhalt wohl für Sie sehr überflüssig ist, aber ich wollte mich auf einmal überfließen lassen, damit Sie mein Inneres wieder vollfüllen können.

Sonst kündigten meine, ganz anders gestalteten, Briefe Ihnen um diese Zeit meine Ankunft an, die kleinen Osterferien bei Ihnen zu verleben, und mit Ihnen das Osterlamm zu essen: heuer lassen es theils meine höhern Beschäftigungen nicht zu, theils hoffe und verspreche ich mir, wenn ich nicht zu Ihnen komme, ein Oster-Ey mit ganz besonderer Inschrift. Vergessen Sie ja nicht, mir eine literarische Oster-Freude zu machen! **Verbum Dei non est alligatum**, sagt Paulus in Fesseln, und reichen

Sie mir fernerhin Ihre väterliche Hand — zur gänzlichen Auferstehung, die in aller kindlichen Ehrfurcht küßt

Geschrieben am Palmsonntage.

Ihr

gläubiger
Thoms Wendeling.

Eilfter Brief.

Mein lieber Thomas Wendeling!

Ich könnte ungehalten darüber werden, daß Du die alte löbliche Gewohnheit, mit Deinem Oheim das Osterlamm in Kirchfels zu essen, wenigstens für dieses Jahr einstellen willst. Und überdieß begehrst Du noch, daß ich Dir zu Gefallen früher Ostereyer sieden und costumiren soll, (denn wenn Du sie zum Auferstehungsfeste erbrechen willst, so müssen sie schon frühe bereitet und appretirt worden seyn): daraus dürfte aber wohl nichts werden.

Du batest mich in Deinem letzten Schreiben, ich möchte Dir die Hand zur Auferstehung reichen: — allerdings, — aber bist Du denn schon im Grabe gelegen, und vor dem Grabe am Kreuze gehangen?

Weißt Du nicht, was Schelling in jener denkwürdigen Abhandlung über die menschliche Freiheit sagt: Das Nichts ist das Kreuz des Verstandes? — versteht sich: das Nichts, aus dem die Welt entstanden seyn soll durch Gott.

Mit andern Worten klingt jener Satz auch so: Die

Creationssysteme sind ein Schandfleck der Speculation.

Andererseits habe ich freilich noch nicht vergessen, und kann es nicht vergessen — Dein wahres Wort in einem frühern Briefe: »Fest wie der Erde Grund steht mir der Satz: Wenn Gott schafft, so setzt er nicht sein eigen Wesen, eben weil dieses ein Unerschaffenes ist.

Aber, ob Du Das, was ich Dir als Kehrseite desselben Satzes aufstellte, verstanden und beherzigt hast, davon habe ich noch keinen directen Beweis, nämlich: Daß die Setzung einer andern, nicht göttlichen Substanz mit dem Begriffe von Gott nicht nur in keinem Widerspruche, sondern in der schönsten Harmonie steht, sintemalen das Wesen, das durch und aus sich ist was es ist, nur dadurch nach Außen hin, (ad extra, wie sich die alte Theologie ausdrückte) in diesem seinem Character sich offenbaren kann, daß es ein Wesen setzt, das ein Anderes, von ihm wesentlich Verschiedenes, ist.

Indessen — warum soll ich mir Deine Bitte nicht für einen indirecten Beweis gelten lassen, daß Du gegen meine Behauptung nichts einzuwenden hast? Du wirst Dich auch noch zu erinnern wissen, daß ich Dir gesagt habe, daß sich das Räthsel der Sphynx, der Dualismus der Substanzialität im creatürlichen Seyn, nur aus der Natur Gottes und ihrer allseitigen Auffassung vollständig lösen lasse.

Allein eben an der allseitigen Würdigung des, sonst richtig erfaßten Begriffes von Gott fehlt es gewöhnlich unsern Denkern, und es trifft hier zu, was Lessing irgendwo so treffend sagt, daß die Meisten das Ziel ihres Nachdenkens dort ge-

funden zu haben glauben, wo sie erst recht zu denken anfangen sollten. *)

Es gehört zu den allerdings sehr erfreulichen Erscheinungen unserer Zeit, daß sie in der Speculation nichts mehr wissen will von einem unpersönlichen, Seiner unbewußten Gotte. Wo läßt sich heut zu Tage noch Jemand öffentlich mit Fichte verlauten: »Gott Bewußtseyn und Persönlichkeit zuschreiben, heißt, ihn zum endlichen Wesen machen; denn Bewußtseyn, und der höhere Grad desselben, Persönlichkeit, sind an Beschränkung und Endlichkeit gebunden.« — — Oder mit Schelling (in der Vorrede zum System des transscendentalen Idealism): »Das, was als der letzte Grund der Harmonie zwischen Subjectivem und Objectivem angesehen werden muß, muß zwar als ein absolut Identisches gedacht werden, welches aber als substanzielles und persönliches Wesen vorzustellen, um nichts besser seyn würde, als es in ein bloßes Abstractum zu setzen.«

Kurz: Die speculative Vernunft kann einerseits von der Idee eines Gottes, der zur absoluten Reflexion in sich, d. h. zur absoluten Selbstanschauung von Ewigkeit sich selbst bestimmt hat, nicht lassen: und doch, wo findest Du andererseits ein System der Philosophie, in welchem von dem Seiner Selbst bewußten Gott als Dreieinigem in sich, vor aller Weltschöpfung, die Rede wäre? — Und wenn ja davon die Rede ist, wie wir eben in dem Fragmente gesehen haben: kömmt die Trinität nicht erst durch die Schöpfung, und den Abfall und die Wiederherstellung in ihr, zu Stande? — Ferner: Ist das Bewußtseyn

*) „Es ist unendlich schwer zu wissen: Wo und Wann man bleiben soll; und Tausenden für Einen ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde werden.“

Gottes vor der Weltwerdung ein anderes in Gott, als im Menschen, der als Creatur kein Creator ist?? — Aber nun höre, mein lieber Thoms, wenn Du Ohren hast zu hören:

So lange Du Gott nicht als den Dreieinigen in seinem ewigen Selbstbewußtseyn begriffen hast, wirst Du auch das relative Seyn, im Dualism seiner Substanzialität, nicht aus Gott begreifen!

Mir kömmt der Zeitgeist der Speculation wie vom Starrkrampf befallen vor, wenn er bei der schönen Ausbeute über die Natur des niedern und höheren Bewußtseyns im Menschen einerseits, und andererseits bei der Antipathie gegen die Unpersönlichkeit des Absoluten, nichts destoweniger sich mit dem Seiner selbst ewig bewußten Gotte als einem dreipersönlichen und zugleich Einigen Gotte, nichts anzufangen weiß, und dieses Thema hochmüthig bald der alten Scholastik und ihrem aberwitzigen Treiben in der Metaphysik, bald dem sogenannten Positivismus in der neuen Theologie anheim stellt, der blöde genug ist, in der Trinitätslehre des Christenthums nicht den Ueberrest des alten Polytheism zu erblicken.

Aber auch die Speculation hat eine positive Grundlage: ihr einziges und wahres Fundament sind die Thatsachen des Bewußtseyns. Für den besprochenen Fall sind es ganz besonders die Momente des Selbstbewußtseyns, die in ihrer, nicht absoluten, sondern modificirten Uebertragung auf den Begriff des Absoluten, den dreieinigen Gott constituiren. Und so stände ich bei dem eigentlichen Inhalte meines Schreibens, der aber dießmal so wenig in einer vollständigen Theorie des Bewußtseyns, als der Trinität besteht, denn nur auf allgemein anerkannte Resultate in jener, berufe ich mich für diese. Und so zur Sache. —

Es heißt unter andern: Bewußtseyn ist eine wesentliche Form des Geistes. Es heißt ferner: Die Elemente dieser Form sind die drei Momente der Unterscheidung des Vorstellenden vom Vorgestellten und der Vorstellung als der Einheit und Gleichheit in den beiden erstern. Das Selbstbewußtseyn ist in dieser Form nur ein höherer Grad, der dadurch zu Stand kömmt, daß der Geist Sich selber (nicht ein Anderes außer ihm) zum Object der Anschauung macht.

Der Geist selbst aber ist Thätigkeit und Grund der Thätigkeit (Substanz und Accidenz = Noumenon und Phänomenon). — Und hierauf gründet sich die Eintheilung des Selbstbewußtseyns in das reine und empirische, wovon jenes in dem Satze: Ich bin, und dieses in dem Satze: Ich bin thätig (denkend, fühlend oder wollend) ausgedrückt ist. Ferner sind, wie Du weißt, alle Erscheinungen des Geistes nur das Product seiner Grundkräfte in ihrer Wechseldurchdringung, bald mit dem Uebergewichte der einen, bald der andern Kraft.

Unmittelbar kann aber der Geist nur die Erscheinungen seines Wesens zum Gegenstande seiner innern Anschauung machen, nicht aber sein Wesen selber, das er mit dem Worte: Ich bezeichnet; das letztere wird nur mittelbar angeschaut und vorausgesetzt, aber es muß auch voraus- und vorangesetzt werden, so lange von Erscheinungen als Setzungen die Rede ist, die sich nicht selber setzen können *). Kurz: Das Ich als Sub-

*) Die Ausdrücke, die das Erfassen des Grundes bezeichnen, sind, wie bekannt, bei verschiedenen Psychologen verschieden. Einige sagen: das Ich werde erschlossen, Andere: es werde inducirt. Jener Ausdrnck wäre der kräftigste, wenn er nicht so leicht verwechselt würde mit dem logischen, formalen Schließen, welches letztere aber mit jenem lebendigen realen Erschließen nicht Einerlei ist. Der Grund wird erschlossen, insofern er sich selber aufgeschlossen hat in seiner Erscheinung.

stanz wird nie Object unmittelbarer Anschauung: — aber es muß demungeachtet hinter aller Erscheinung als Etwas festgehalten werden, was sich erst durch die Grundkräfte zur Offenbarung und Erscheinung vermittelt, und demnach aller Vermittlung als ein Unmittelbares zu Grunde liegt. Diese mittelbare Erfassung des unmittelbaren Grundes aller inneren Erscheinungen beeinträchtigt deßhalb gar nicht die Gewißheit im Wissen vom Grunde; denn die mittelbare Erfassung macht das Unmittelbare keineswegs zu etwas Mittelbarem an und für sich. —

Das Bewußtseyn als freier Reflexionsact wird zwar, aber das Ich wird nicht; es geht, dem Wesen und der Zeit nach, dem freien Acte voran. Als Grund von dieser Beschränktheit des Geistes in seiner bloß mittelbaren Selbstanschauung läßt sich wohl nicht leicht etwas Anderes anführen, als die Bedingtheit des Geistes selber, die gleichfalls eine unabweisbare Thatsache des Bewußtseyns ist. Was durch sich nicht ist, kömmt auch durch sich zu keiner Selbstoffenbarung oder Kraftäußerung.

Unter diesem Gesetze des bedingten Daseyns steht sogar der menschliche Geist, der, laut wiederholter Thatsachen, nur durch einen bereits zum Selbstbewußtseyn vorgedrungenen Geist in das Licht des Selbstbewußtseyns gerufen wird, keineswegs also durch bloße Einwirkung einer äußeren, ihrer Selbst unbewußten Natur.

Ferner — Was nur durch ein Anderes außer ihm, zur Kraftäußerung vermocht wird, kann deßhalb auch zunächst und unmittelbar immer nur diese seine Erscheinung, folglich sein Wesen, als Grund jener Erscheinung, stets nur mittelbar zur Anschauung bringen. Nie wird des Geistes Auge sich

als Auge unmittelbar erfassen, so wenig als das physische sich selber unmittelbar anschaut.

Liegt diese Beschränktheit des Geistes aber in der Bedingtheit seiner Natur, so muß sie in einer unbedingten ohnehin wegfallen.

Und ist Gott als Seyn durch sich, auch deßhalb schon Erkennen durch sich, d. h. absolutes Selbstbewußtseyn: so wird der Character dieses absoluten Selbstanschauens eben darin bestehen, daß er sein absolutes Wesen, als solches unmittelbar zum Object der Anschauung macht.

Diese Modification des Begriffs vom Bewußtseyn in seiner Uebertragung vom creatürlichen auf das göttliche Seyn, gesteht auch jeder gern zu: aber was jetzt unmittelbar daraus gefolgert wird, will Vielen nicht einleuchten, und ich möchte sagen, nicht, weil es an und für sich dunkel, sondern weil ein starkes Licht ein ungeübtes Auge, statt zu erleuchten, nur verdunkelt.

Und das ist der Gedanke, der daraus folgt: daß nämlich Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt (d. h. Seiner Selbst bewußt wird), sein eigen Wesen abermal setzt. Mit andern Worten: Nur dadurch wird es für uns denkbar, daß Gott sich in seiner Wesenheit zum Objecte unmittelbarer Anschauung macht, daß Er sich in sich, als Substanz real entgegenstellt und verdoppelt; und dieses nach derselben Weise, vermöge welcher der creatürliche Geist seine Erscheinungen und Thätigkeiten nur durch eine neue Thätigkeit zum Gegenstande unmittelbarer Anschauung macht. Der Gedanke, oder die Vorstellung, kann nur durch einen zweiten, gleich lebendigen Gedanken, unmittelbar angeschaut werden. Es ist daher offenbar zu wenig, wenn man die Vorstellung von der Vorstellung nur für ein Bild — für einen Schattenriß

von dem lebendigen Gedanken ansehen wollte: er ist Licht vom Lichte, Leben vom Leben, das Vorstellende und Vorgestellte sind hier ein Lebendiges; Leben ist ihr gemeinsamer Character, und nur dieses Gemeingut liefert die Vorstellung, und gibt ihr den Gehalt des Lebens, der lebendigen Wahrheit, die, als solche, von dem wahrnehmenden Subjecte und von dem wahrgenommenen Objecte nur formell zu unterscheiden ist, da sie im Wahrnehmenden und Wahrgenommenen ihren reellen Grund hat.

Was nun aber von dem Objecte im Selbstbewußtseyn Gottes gilt, (das in seiner Gleichheit mit dem göttlichen Subjecte, wie dieses, absolute Substanz ist): das gilt auch (nach den oben angeführten und allgemein anerkannten Axiomen über die Natur des Bewußtseyns) von dem zweiten Momente der Selbstobjectivirung, der zugleich (nebst dem Subjecte und dem Objecte), ein drittes Element im absoluten Selbstbewußtseyn setzt. Es ist, wie die beiden frühern Momente, absolute Substanz.

So ist demnach in Gott, wie in der Creatur, das Selbstbewußtseyn eine wesentliche Form, dort des absoluten, hier des relativen Seyns; nur mit dem Unterschiede, (der von der Qualität des Seyns bestimmt ist), daß dort die Elemente der Form (d. h. die Momente des Einen ungetheilten Bewußtseyns) Substanzen (Noumena), hier bloß Thätigkeiten (Phänomena) sind. Kurz: Der Geist gelangt zu einem Wissen um sein Seyn, durch Potenzirung seiner Erscheinung; — Gott ist Wissen von seinem absoluten Seyn, durch Potenzirung seines absoluten Seyns. Oder, da alles Selbstbewußtseyn nichts Anderes ist, als eine Ueberzeugung vom Seyn: so kann diese auch nur erwachsen aus vorausgegangener Zeugung; diese aber ist in der Creatur die Erscheinung der Substanz, in Gott aber die Substanz selber, sein Wesen, als Seyn durch sich.

Und dieses Ueberzeugungs- oder Potenzirungsgeschäft vollendet sich in nicht mehr und nicht weniger Momenten als in dreien, nämlich: in der Synthese aus der Antithese, durch den Erkenntnißact der Gleichheit zwischen Subject und Object. Und dieser Vollendungsact des Selbstbewußseyns, da er durchaus von den vorhergehenden Momenten bedingt ist, kann in Gott wiederum nur die Setzung seiner Substanz seyn, so wie er in der Creatur abermal nur Erscheinung seyn kann, als Erkenntniß oder Gedanke der Uebereinstimmung zwischen dem Erkennenden und Erkannten.

Soviel über den **dreieinigen** oder **dreipersönlichen** Gott in und durch das unmittelbare Bewußtseyn Seiner Selbst, als des Seyns durch und aus sich. Du darfst aber hiebei nicht vergessen, was ich Dir gleich Anfangs gesagt habe, daß Du von mir heute eben so wenig eine vollendete Theorie des Bewußtseyns, — als eine vollständige Trinitätslehre erwarten darfst. — Jene ist Dir ohnehin bekannt aus den Psychologien unserer Zeit, so wie diese aus den Compendien der Dogmatik. In Bezug auf die letztere handelte sichs ja nur darum, zu zeigen: daß man von einem Selbstbewußtseyn Gottes schweigen muß, wenn man von einem dreieinigen Gotte (im Sinne des positiven Christenthums) in der Speculation nichts wissen will; — ferner: daß Gott der Schöpfung nicht bedarf, um zur Selbstoffenbarung oder Selbsterkenntniß zu gelangen. Die unmittelbare Anschauung seines Wesens ist reale Setzung seines Wesens als des Seyns durch Sich und aus Sich: wenn Gott aber schöpfet, so setzt Er nicht sein eigen Wesen, das da nicht erschaffen, sondern durch sich, d. h. ewig ist.

Wenn nun aber Gott sich selber offenbar ist vor und ohne alle Schöpfung, so entsteht nun freilich die unabweisbare

Frage: Warum Gott doch noch erschaffen habe? In der Beantwortung derselben, hoffe ich, sollst Du gewiß den Schlüssel finden für das relative Seyn, in seinem räthselhaften Dualismus der Substanzialität des Geistes- und des Naturreiches.

Ist Gott vor aller Schöpfung sich selber offenbar gewesen, so kann die Schöpfung als Offenbarung Gottes zunächst keinen andern Zweck haben als: Wesen außer Ihm offenbar zu werden. (Merke Dir aber wohl, daß ich sagte: zunächst). Diese Offenbarung an Andere involvirt also zugleich die Setzung anderer Wesen; d. h. Creation und Manifestation nach Außen bedingen sich wechselseitig. Diese Offenbarung aber ist zugleich identisch mit Unterscheidung des Sich Offenbarenden als des Objects, vom Subjecte der Offenbarung, an das die Offenbarung geschehen soll. Diese Unterscheidung Gottes aber ist, wie alle Unterscheidung, ein Bejahen im Verneinen und ein Verneinen im Bejahen.

Und eine solche Unterscheidung kömmt nur durch Creation zu Stande — durch Setzung einer Substanz, die nicht Gottes Substanz ist, denn nur in dieser begegnen sich Bejahung und Verneinung. Dieselbe Unterscheidung endlich muß als eine von Gott ausgehende That vollkommen, vollendet seyn. —

Vollendet aber wird diese Unterscheidung und Offenbarung ad Extra nur dann seyn, wenn sie der reale Reflex seiner Selbstoffenbarung ad Intra, ist, — d. h. wenn die drei Momente in jener (die da identisch ist mit dem absoluten Selbstbewußtseyn Gottes) sich auch in dieser Offenbarung wiederfinden.

Du wirst stutzen: aber — laß Dir nur Zeit, ich will Dir

schon Deinem Wunsche gemäß die Hand reichen, dadurch, daß ich Dich aufmerksam mache auf bekannte, aber nicht immer beachtete Thatsachen des forschenden Geistes. Denn wenn Gott selber die Schranken gegen all' und jede Confundirung gesetzt hat, so müssen sie doch irgendwo angetroffen werden.

Unter andern also, — was nöthigt den denkenden Geist, sich als Unwandelbares im Wandelbaren zu erkennen? — Der bloße Wechsel der Erscheinungen würde, meine ich, nicht hinreichen, wenn sich nicht die große Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf den Gegensatz von Kräften reduciren ließe, und die eben deßhalb Grundkräfte genannt werden, weil sich nie die eine aus der andern gegenüberstehenden ableiten, wohl aber alle Erscheinungen aus ihrer Wechselwirkung sich als Product entwickeln lassen. Und eben dieser Gegensatz der sogenannten Grundkräfte nöthigt den Geist, über denselben hinaus zu gehen, um selbst für beide den gemeinschaftlichen letzten Grund aufzusuchen, den wir sodann Substanz oder das Noumenon nennen, und dem jene sogenannten Grundkräfte als Offenbarungs- oder Erscheinungsweisen ursprünglich inhäriren.

Derselben Procedur aber müssen wir uns auch unterziehen im Verständnisse der äußern Naturerscheinungen. So lange wir genöthigt sind, kraft unsers Selbstbewußtseyns, die Naturerscheinungen nicht als (willkührliche oder unwillkührliche) Productionen unsers Geistes anzusehen; sind wir auch genöthigt, für sie den letzten Grund nicht in Uns, sondern außer Uns, — in ihr aufzusuchen: und so vindiciren wir auch der Natur ihr eigenes Princip sammt seinen Grundkräften, der Contraction und Expansion, als ursprüngliche Offenbarungsweisen, aus welchen sich sodann das große Feld der Naturerscheinungen in allen drei Reichen begreifen läßt. Auf diese

Weise nöthigte uns also überall im relativen Seyn der Gegensatz von Kräften als den nächsten Gründen für die Erscheinungen, über den Gegensatz hinauszugehen, um den letzten Grund in einer Einheit zu gewinnen, der sodann auch nicht unschicklich ein relatives Absolute genannt werden könnte.

Allein nicht bloß genug, daß wir der Natur ihr eigenes (selbstständiges) Princip zu vindiciren genöthigt sind: wir müssen dieses ihr Princip auch in wesentlicher Verschiedenheit von dem Menschengeiste als Princip statuiren, und zwar nach demselben Rechte, kraft welches die Natur ihr eigenes Princip von Uns anerkannt wissen will. Gleichförmig und geregelt ist der Gang der Natur im Großen und Ganzen. Jetzt wie vor Jahrtausenden stehen ihre Organismen da; der Einwirkung auf sie entspricht ein eben so bestimmter Gegendruck als Rückwirkung; nie bleibt die eine Grundkraft der andern ihre Mitwirkung schuldig. — Nicht so ist es in der Sphäre des Geistes.

Angesprochen wird zwar die spontane Kraft im Menschen von Dem, was die receptive ihr jedesmal zuführt: aber entsprechen muß sie dieser nicht. Aeußern muß sich zwar die active Kraft, nothwendig dazu aufgefordert durch die Receptivität für fremdes und eigenes Seyn: aber diese nothwendige Reaction ist nicht nothwendig ein Entsprechen, es kann auch ein Widersprechen seyn.

Und selbst in jenen Thätigkeiten des Geistes, die sich wie von selbst und nothwendig zu machen scheinen, sehen wir bei aufmerksamer Beobachtung ein Princip walten, wovon wir keine lebendige Spur außer dem Kreise menschlicher Thätigkeit erblicken. Jede Begriffsbildung ist, wie bereits bemerkt, als ein Entsinnlichungsproceß, ein Erheben über

Staatl. Bibliothek Bamberg

die Macht und den Einfluß des Sinnes zu betrachten, und verräth die Superiorität des Geistes über die Natur auch da, wo er, ihr preisgegeben, seinen Adel gar nicht geltend machen will. Kurz: in wesentlicher qualitativer Verschiedenheit steht das Princip der äußeren Erscheinungen dem Princip der innern gegenüber. Frei nennen wir deßhalb den Geist, nothwendig die Natur. Und so wenig der Mensch die Erscheinungen der Natur für Kraftäußerungen seines Wesens, oder seine Thätigkeiten als Erscheinungen der Natur behandeln kann: eben so wenig kann er das Princip der Natur und seinen Geist als Noumenon, für Thätigkeitsformen und Erscheinungsweisen einer andern dritten Substanz consequent erklären.

Und thäte ers, so geschähe es nur auf Kosten seiner Persönlicheit, seines Vorzugs vor all' und jeder, auch noch so ausgezeichneten, Individualität des Naturlebens.

Ist aber der Dualismus der Substanzialität im relativen Seyn gerettet: so treibt uns auch dieser Gegensatz der Substanzen über den Gegensatz hinaus, auf ein substanzielles Princip für beide; und es handelt sich nun um die richtige Bestimmung desselben. — Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß der conträre Gegensatz zwischen den Substanzen des creatürlichen Seyns uns ohne weiters erlauben würde, den absoluten Grund von beiden als Synthese von beiden zu erklären, (da wir nämlich jenen nicht als Indifferenz von Freiheit und Nothwendigkeit aufstellen können, ohne die Substanzialität in beiden Gebieten des relativen Seyns aufzuheben, und dieselben abermal zur bloßen Erscheinung zu machen), wenn uns nicht bereits jene Synthese im relativen Seyn, in der Menschennatur, gegeben wäre, als Verbindung von Geist und Natur.

Ist der absolute Grund aber nicht Indifferenz, nicht Synthese des Gegensatzes: so ist er über beides, keines von beiden, — folglich ein Drittes als Substanz, zu welchem sich alle andere Substanzialität nicht als Accidenz und Modification, sondern als Setzung und freie Position verhält, kurz: als Creatur in wesentlicher Verschiedenheit vom Creator, die jene wesentliche Unterscheidung Gottes, als Element seiner Offenbarung an andere Wesen, nothwendig voraussetzt.

So viel als Lösung des Räthsels.

Du magst also, wie du siehst, in der Bestimmung des Absoluten (als des unbekannten, aber gewissen dritten Factors Deines Selbstbewußtseyns) vom relativen Seyn aufsteigen, oder umgekehrt, (Gott als absolutes Bewußtseyn voraussetzend) vom Absoluten zur Reconstruction des relativen Seyns herabsteigen: immer wirst Du genöthigt seyn, Gott als eine dritte Substanz aufzustellen, der, in dieser seiner Substanzialität, so wenig Geist als Natur seyn kann (nämlich, eben dem Begriffe ihrer Substanzialität gemäß). Uebrigens versteht es sich, daß man Gott auch Geist nennen kann, theils insofern Gott mit dem creatürlichen Geiste unter einen Begriff gebracht werden kann, inwiefern nämlich Gott und Geist darin übereinkommen, daß sie, im Gegensatze zur Natur, nichts Materielles sind; theils weil Gott und Geist unter dem Begriffe des bewußten Seyns stehen. Im ersten Falle wäre der Inhalt des Begriffes Geist bloß negativ bestimmt, im zweiten aber positiv; wovon jene Bestimmung nur logischen (d. h. rein formalen) Gehalt, diese aber auch realen oder metaphysischen Gehalt hätte.

Zum Schlusse dieses Schreibens will ich Dich nur noch auf ein ganz besonderes Moment der Ausgeschiedenheit des

Absoluten, oder besser der Incommensurabilität Gottes mit der Creatur (in ihrer Totalität) aufmerksam machen. Sie besteht darin, daß Wesen und Form im absoluten Seyn mit dem Wesen und der Form im relativen Seyn geradezu im verkehrten Verhältnisse zu einander stehen.

Gott ist Einheit seinem Wesen nach, Dreiheit seiner wesentlichen Form nach; — die Weltcreatur aber (die Totalität des Relativen) ist Dreiheit in der Substanzialität, nämlich: Geist, Natur — und Menschheit, — und Einheit in der Form oder Accidenz, denn jedes Princip in den drei Regionen des Weltalls kömmt auf dieselbe Weise zur Selbstoffenbarung, nämlich durch den Dualismus von Grundkräften und ihrer Wechselwirkung.

Man könnte demnach nicht ohne Uebertreibung sagen: die Creatur ist der verkehrte, contraponirte Gott, und deßhalb eben Nicht-Gott, weil er sein eigen Wesen nicht ohne innern Widerspruch mit sich selber verkehren könnte. Und eben diese, — und keine andere Verkehrung des Verhältnisses zwischen Form und Wesen — ist zugleich geeignet, daß die Creatur, bei all ihrer wesentlichen Verschiedenheit vom Creator, sich doch als Werk Gottes, das die Spuren seiner hohen Abkunft trägt, kurz: als Ebenbild Gottes erkenne und schätze. Denn — kann die Creatur als solche das Wesen Gottes mit Gott nicht gemein haben, so hat sie doch die Form, den Modus existendi mit Ihm gemein. Und das finden wir, wir mögen die Creatur in ihrer Totalität, oder in ihrer Besonderheit auffassen.

So ist in letzter Hinsicht jede Substanz ein relatives Absolute, insofern sie der letzte Grund von einem bestimmten Universum von Erscheinungen ist, und eben so gelangt

jede Substanz zu ihrer Selbstoffenbarung (sey es nur für sich oder für Andere) durch eine Dualität von Grundkräften, die in ihrer Wechseldurchdringung eine formale Trinität innerhalb jeder Substanz bilden. In erster Hinsicht aber steht das creatürliche Seyn als eine Trias von Substanzen vor uns, in welcher der Mensch, als der Geist des Universums, Geist und Natur voraussetzt, von denen er, als lebendige Synthese beider, ausgeht. Meinst Du nicht, Thoms, daß jenem Apostel, der kein gemeiner Fischer, auch kein gemeiner Denker gewesen, — daß dem großen Paulus derselbe Gedanke oft vor der tiefsinnigen Seele gestanden seyn dürfte? besonders aber da er schrieb, in der Epist. ad Rom. 1. 18. »Was von Gott erkennbar ist, das ist ihnen (den Heiden) kund geworden — — Gott hat es ihnen kund gethan. Denn das Unsichtbare Desselben wird in der Weltcreatur, aus den Wirkungen erkennbar, angeschaut, so wie Dessen ewige Macht und Gottheit, so, daß sie keine Entschuldigung haben. Denn da sie Gott erkannten, haben sie Ihn doch nicht geehrt und gehuldigt; sondern sie verstiegen sich in ihren eitlen Gedanken, und verfinstert ward ihr unverständiges Herz. Weise sich nennend sind sie Thoren geworden.« — Meine, was Du willst: — ich aber weiß nur so viel, daß ich dieser Stelle des Apostels Alles verdanke, was ich Dir heute mitgetheilt habe, ganz besonders aber — gewissen Worten in ihr.

Und freust Du Dich über den mitgetheilten Schlüssel, so gib Gott die Ehre, der solche Schlüsselgewalt auch fürs Gebiet der Wissenschaft jenen Menschen gegeben hat, die Er als Gefäße auserwählt, seinen Namen, den Einzigen, den Erhabenen über alle Namen, unter die Heiden zu tragen. Und nun wollte ich schließen, aber so eben fällt mir ein, daß ein Umstand in diesem meinem Briefe Dir den Genuß sowohl als das Verständniß stören könnte.

Ich habe in diesem Briefe zuletzt von der Einheit der göttlichen Wesenheit gesprochen, aber auch an einer früheren Stelle von der realen Objectivirung der Einen Wesenheit sowohl in der zweiten als dritten Person, folglich von einer Dreiheit oder triplicirten Existenz einer und derselben göttlichen Substanz. Und dieser scheinbare Widerspruch könnte Dir einerseits das Verständniß erschweren, so wie andererseits der Gedanke an den Tritheismus in Dir die Besorgniß für die Orthodoxie des Oheims erregen könnte. Allein, Der ist noch kein Tritheist oder christlicher Polytheist, der die Eine göttliche Substanz nach den zwei Momenten der Objectivirung im absoluten Selbstbewußtseyn wiederholt gesetzet, festhält: sonst müßten Augustin und Leibnitz auch Tritheisten gewesen seyn.

Du wirst dich noch auf eine Randglosse in der Theologie von Leibnitz zu erinnern wissen, die den Uebersetzern und Commentatoren eben so viel zu schaffen macht, als den Lesern.

Sie lautet: »Sunt ergo tres substantiae singulares, relatio una absoluta, quae illas complectitur.« Ich muß gestehen, wenn ich diese Stelle in dem Texte der Leibnitzischen Theologie eingetragen vorgefunden hätte, daß sie mir vormals sehr anstößig gewesen wäre: jetzt aber ist sie mir sehr lieb und angenehm, und zwar, weil sie über eine Stelle in der Schrift des heil. Augustinus: De Trinitate, Licht verbreitet. Augustin wirft im siebenten Buche dieser Schrift unter andern die Frage auf: Warum wir nicht eben so sagen, es gebe drei Götter, wie wir eben sagen, es gebe drei göttliche Personen? Und Augustin findet die Ursache hievon in einer pädagogischen Maxime der Kirche, die diesen Sprachgebrauch nothgedrungen einführte und festhält.

Die Stelle lautet Cap. 4 wörtlich so: »Cum enim conaretur humana inopia, loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet, timuit dicere, tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus, non esse tria quaedam, non poterat dicere, quia Sabellius, quoniam dixit, in haeresim lapsus est.«

Dieser Ansicht Augustin's stimmten später viele und große Theologen, von Petrus Lombardus bis auf Thomas von Aquin, bei, dem aber die Behauptung Augustin's, daß dem Begriffe der Persönlichkeit, als solchem, auch der Begriff der Substanz und Wesenheit zukomme, nicht zusagen wollte, vor der Hand zwar nur aus dem oberflächlichen Grunde, daß dadurch den Häretikern nur das Heft in die Hände gegeben werde, die katholische Lehre als eine heidnische zu verleumden. Merkwürdig in dieser Beziehung ist eine Stelle in der Dogmatik des gelehrten Petavius, der dem großen Thomas unter die Arme greifen will in Bezug auf ein Hauptargument von Seite Augustins für seine obige Behauptung von der Dreiheit der Substanzen in der Gottheit. Augustin sagt: »Si in Deo persona solummodo ad alterum, et non ad se dicatur, (i. e. relationem per se significet); pronuntiandum quoque est: Pater est persona filii, et filius persona patris, quod absurdum videtur.«

Darauf erwiedert nun Petavius (lib. IV. cap. 12. de Trinit.) beiläufig: Augustin habe vergessen, daß das Wort Person in Bezug auf Gott nur uneigentlich gebraucht werde, da es eigentlich und ursprünglich nur von Creaturen gelte; und in der letzten Beziehung enthalte die Persönlichkeit freilich nicht etwas bloß Relatives, sondern habe absolute Geltung, — aber keineswegs in der Uebertragung des Wortes auf Gott.

Wer hat nun richtiger gesehen, Augustin im VII. Seculum oder Petavius im 18. Jahrhunderte? Und wer von beiden hätte weiter sehen können? Auf fremden Schultern stehen ist sehr vortheilhaft, um weiter als Andere zu sehen: aber die Hauptsache bleibt doch immer die natürliche Schärfe des Gesichts, und diese besaß St. Augustin im seltenen Grade.

So fand er auch das Bild der Dreieinigkeit Gottes im Innern des Menschen darin wieder, daß der Mensch ist; daß er erkennt, daß er sey; und daß er dieses Seyn und dieses Erkennen liebe. (Civitas Dei lib. XI. 26) Andere nach ihm fanden in den Grundkräften der Seele, in dem sogenannten Gedächtnisse, im Verstande und Willen das Ebenbild Gottes, und auch hier findet die Frage Statt: Wer stand der Wahrheit näher? Diese und ähnliche Fragen sollen Dich aufmerksam machen auf die große Aufgabe der Theologen in unserer Zeit.

Und der große Apostel (Du verzeihst mir schon, wenn ich abermal auf ihn zu sprechen komme) sagte: »Spiritus Dei scit, quae sunt in Deo, et spiritus hominis, quae sunt in homine.« Was gilts: er hätte zu seiner Zeit das Verhältniß der Philosophie, als einer profanen Wissenschaft, zur Theologie richtiger und löblicher angegeben, als mancher Doctor theologiae in unserm philosophischen Jahrhunderte? Fürchte nichts für die Orthodoxie — — -- Deines

Geschrieben am Charfreitage.

Oheims Peregrin,
Pfarrer zu Kirchfels.

Zwölfter Brief.

Mein theuerer Oheim, lieber Vater!

Der Gerettete küßt zuerst die rettende Hand, bevor er den Blick über diese hinauf zum rettenden Arm aus der Wolke erhebt.

Dasselbe that auch ich im Geiste, als ich am Ostermontage Ihren mir ewig theuern Brief gelesen hatte. — Ich kann ohne Uebertreibung sagen, daß Sie sich, theurer Oheim! mittelst Ihres Schreibens zu mir gesellten, wie der Herr einst zu den nach Emaus wandernden trostlosen Jüngern. Sonderbar genug, — es wollte dieses Jahr für mich gar nicht Ostern werden, wiewohl von allen Seiten Osterfreuden von Himmel und Erde auf mich einstürmten. Ich fühlte schon seit meinem vorletzten Briefe eine Schwere auf meinem Geiste, wie die eines Grabsteines; — ich hoffte Befreiung davon freilich nur von Ihrer milden Hand; aber doch auch einige Erleichterung von der bevorstehenden Osterfeier: — aber es ging mir nicht besser, wie den ungläubigen Jüngern. Ans Ohr schlug zwar das hehre Geläute der Auferstehungsfeier, — aber zum Herzen konnte es nicht vordringen. Ich könnte meine Stimmung vergleichen mit der Melodie des alten Auferstehungsliedes: »Der Heiland ist erstanden, befreit von Todesbanden,« in welchem der Schreckenston der Weltgerichtsposaunen vor der allgemeinen Auferstehung den Jubel dämpft, einmal derer, denen ihre Erlösung aus der hundertjährigen Schmach und Lüge der Weltgeschichte nahet, die jetzt selbst ihrem Richter vorgeführt wird; aber auch den Jubel derer, die diesseits in der Zeit in dem Triumphe des Erstlings der Auferstehung auch ihre Auferstehung, aber in Furcht und Zittern feiern — weil ungewiß: ob diese eine zum ewigen Leben oder zum ewigen Tode seyn werde. In ähnlicher Stimmung befangen ergriff ich am Ostermontage meinen Wanderstab, um mein Emaus in der freien Natur aufzusuchen,

in keiner andern Begleitung, als in der des Dichters Klopstock's, um mit ihm in das Auferstehungslied der Natur einzustimmen. — Und siehe da! — der Steig, der mich auf dem kürzern Wege auf die Anhöhe des Gebirgsrückens von N. führen sollte, führte mich dem bekannten Boten entgegen, den Sie an mich mit dem Ostereye abgesendet hatten, und der gleichfalls den kürzern und beschwerlichern Weg eingeschlagen hatte, um zum Gottesdienste in der Stadt zu recht zu kommen. Eilends war der Friedensbote erbrochen, gierig gelesen, — aber spät und langsam in seine Falten gelegt und geschlossen, denn auch ich konnte sagen: »Brannte nicht unser Herz, als er uns die Schrift eröffnete!« — Hier aber, welche Schrift! — die große Hieroglyphe, die zwischen Erd' und Himmel ein riesenhafter Kron- und Armleuchter herabhängt, der Tausende blendet, Tausende erleuchtet, je nachdem ihr Geistesauge, sey's durch eigene, sey's durch fremde Schuld, krank oder gesund ist. — Nun aber Vater und Oheim! (jenes dem Geiste, dieses dem Geblüte nach) kann ich ein Hallelujah rufen, wie ich nie eines mitgerufen habe, denn der Stein ist weg, das Grab ist leer, — der Stein, den die kalte Schule auf das glühende, nach Einsicht in die Wahrheit dürstende Herz gewälzt hatte, indem sie ihm von der einen Seite zuruft: Das Nichts ist das Kreuz des Verstandes, der, als freigeboren, die Schmach des Kreuzes dem Sklaven überläßt; — von der andern Seite: Im Absoluten begreifen wir nichts, und in der Schmach des vom Gefühlsglauben erdrosselten Verstandes müsset ihr euere Vernunft zu Ehren bringen! — O wie oft war ich nahe daran, nach dem Vorspiele Vieler meines Gleichen den Sprung in das Zaubergewinde jener Riesenschlange zu thun! Führt das Begreifen nothwendig zum Pantheism, hieß es, nun wohlan, ich thue was ich nicht lassen kann! und geschehen war bei Vielen der Schritt, und vielleicht auf Immer. Denn entschiedener Wille und seine That, scheint mir, schließt auch im Denken, wie im Handeln, das Thor des Rückzugs hinter dem Denker

auf ewig zu, und der Blick des sonst gewandten Geistes versteinert sich in der Anschauung des Medusenhauptes seines Systems.

Und gibt es wahrhaft eine so traurige Wirklichkeit, — welchen Dank bin ich Ihnen schuldig, der Sie als Schutzgeist mir so lange warnend zur Seite gingen, bis Sie mir die Leuchte des Verstandes, angezündet am Urquell des Lichtes, reichen konnten! Während die eine Partei das relative Seyn in seinem Gegensatze und in seiner wesentlichen Verschiedenheit von Geist und Natur, von Freiheit und Nothwendigkeit, in und aus dem Absoluten allein dadurch zu begreifen wähnt, daß sie jenen Gegensatz selbst als Täuschung und Lüge des reinen Bewußtseyns erklärt, und so die freie Persönlichkeit, der Intelligenz hinschlachtet, (ein wahrhaftiger Götzendienst in der Speculation, der Opfer, schrecklicher als die alten Menschenopfer, heischt); — — und während die andere Partei der Intelligenz die Augen aussticht, und damit der Freiheit ein Opfer bringt, und dem Absoluten, weil aus diesem die Freiheit nicht begriffen werden könne, indem eine bedingte Freiheit keine Freiheit sey; wie gesagt: — während das rechts und links im Heerlager der Speculation geschieht, führen Sie mich, wie der Engel Gottes den gefangenen Petrus, durch die Schildwachen Herodes durch, hinaus unter den freien blauen Sternenhimmel der Natur, hinaus auf die Gassen der heil. Stadt, ohne Fußeisen, mit freiem und gerüstetem Fuß. »Wahrlich, so hat mich sein Engel gerettet,« hieß es damals, und jetzt: »Quam speciosi pedes evangelizantium - evangelium pacis.«

Gott ist ein Vater des Lichtes, und seine Kinder sollten nicht Kinder des Lichtes werden? nicht im Lichte wandeln dürfen, wenn auch im Morgenrothe des Glaubens, das uns eine Sonne hinter den Bergen der Zeit mit Gewißheit verspricht? Ich hatte kurz vor dem Empfange Ihres Briefes die herrliche Ode: das große Hallelujah gelesen.

„Ehre sey dem Hocherhabenen, dem Ersten, dem Vater der
Schöpfung!
Dem unsere Psalme stammeln,
Obgleich der wunderbare Er
Unaussprechlich, undenkbar ist.“

Und diese Poesie, und Ihre Philosophie traten nun in mir in eine sehr trauliche Unterredung miteinander, und zwar über das Wesen und die Eigenschaften des Einzigen, Dem alle Wissenschaft und alle Kunst dienen soll — Gottes.

Allerdings stammeln Ihm unsere Psalmen — aber sie stammeln Ihn nicht, denn sie müssen Ihn ganz bestimmt nennen Den, Der da ist, und doch nicht ist, was die Creatur, als Geist und als Natur, ist. Er ist das Seyn durch und aus sich. Er ist als dieses — zugleich sein Wissen durch sich.

Er ist als jenes Wesen in dieser Form unveränderlich, weil Gottes Selbstbewußtseyn nicht ein Nachfolgendes ist von seinem Seyn, als dem Vorangehenden.

Er ist nach Wesen und Form ewig. Er wird im Gegensatze mit der Creatur und ihrer Zeitform, der Ewige genannt, so wie im Bezug auf ihre Raumform der Unbeschränkte; und in Bezug auf beide Formen in ihrer Durchdringung kann er eben so der Unendliche genannt werden. Er ist demnach, wie der Dichter sagt, allerdings der Undenkbare, insofern unser Gottesgedanke (die Idee des Absoluten, des Urgrundes) zwar nach dem Gesetze der Causalität oder des zureichenden Grundes in unser Bewußtseyn instinktartig eintritt; aber ohne daß das Object jener Idee unter jenem Gesetze stünde; denn um Urgrund zu seyn, muß Gott sein eigener Grund, d. h. Ungrund, der unbegreifliche Anfang alles Begreiflichen seyn.

Er ist auch ferner der **Unnennbare**, insofern die Qualität seines Wesens als Substanz durchaus so wenig positiv erkannt, als angeschaut werden, folglich auch in jener Beziehung nicht positiv benannt werden kann, da unser ganzer Sprachreichthum in Bezug auf positive Bezeichnung nur creatürliche Gegenstände betheilt.

Alle diese bisher aufgezählten Eigenschaften verdienen den Namen **absolute** Eigenschaften, weil sie durch die Betrachtung der Gottheit als solcher, d. h. ohne Rücksicht auf besondere factische Verhältnisse zur Welt, im vernünftigen Subjecte als Begriffe zu Stande kommen. Unter ihnen aber verdienen einige den Namen **affirmativer**, andere den Namen **negativer** Eigenschaften. Die **letztern** kommen immer dann zu Stande, wenn die **Qualität** des göttlichen **Wesens** bestimmt werden soll; was nur geschehen kann, wenn dasselbe im **Gegensatze** zum relativen Seyn aufgefaßt, und nach den Hauptmomenten desselben ausgemittelt wird. So ist z. B. die Ewigkeit die Negation der Zeit, Unendlichkeit die Negation aller Form des relativen Seyns, nur mit dem Unterschiede, daß dort die Verneinung grammatisch positiv, hier aber negativ ausfällt. — Da aber alle Begriffe, deren Object die Creatur ist, insofern diese im Gegensatz zum Absoluten aufgefaßt wird, in dieser Hinsicht von negativem Gehalte sind: so erhellet daraus, daß jene negativen Eigenschaften, als **doppelte Negationen**, wahre **Affirmationen** sind.

Affirmative Eigenschaften im **strengen** Sinne sind daher nur jene, welche der Gottheit zukommen **außer** und **ohne** allen **Gegensatz** mit der Creatur *). Und hieher gehört nur

*) Es versteht sich von selbst, daß, wenn die Creatur die Attribute der Gottheit zu bestimmen hat, diese, als lebendiger Gegensatz,

die Einheit und Einfachheit seiner absoluten Wesenheit als Substanz, so wie die Dreiheit, Vielheit seiner Persönlichkeit als absolute Form seines Wesens.

Ich habe mich bei den absoluten Attributen der Gottheit mit Fleiß länger aufgehalten, um Ihnen alle Furcht vor meinem Zweifel an Ihrer Orthodoxie, in Bezug auf die Einheit Gottes im Gegensatze mit einem christlichen Polytheismus, zu benehmen. Wer vor der Idee Gottes, als des absoluten Selbstbewußtseyns nicht erschrickt, der wird auch nicht erschrecken vor der Dreiheit der Personen kraft jenes Selbstbewußtseyns; und wer erschrickt, hat nie jene Idee, nie sein eigen Bewußtseyn erwogen. Wäre es nicht thöricht, einerseits die Effecte des absoluten Selbstbewußtseyns zu vertagen und dahingestellt seyn lassen; — andererseits aber auf dem Reichstage der Philosophie lieber keinen, als einen bewußtseynlosen Gott aufzustellen? Das Selbstbewußtseyn Gottes ist als ein ewiges Factum Gottes in Gott, und Gott nicht ohne dasselbe zu denken. Und von Gott ausgehen, ist noch kein, aus Gott herausgehen; so wenig als der Geist von sich kömmt, wenn er im Bewußtseyn zu Sich kömmt. Es ist das Eine göttliche Wesen, das, indem und seitdem Es ist, in drei verschiedenen Momenten Seiner selbst sich auch bewußt ist. Daß aber jene Momente im göttlichen Bewußtseyn Substanzen involviren, das darf mich nicht kümmern, so lange ich mich darum kümmere: daß eine Intelligenz und kein Chaos der Quell des Weltalls sey.

---

nie ohne allen Gegensatz seine Bestimmungen einleiten kann. Aber in der Durchführung derselben kann sie von dem Einen Gliede des Gegensatzes absehen, und sich ausschließlich auf das Andere werfen. Und nur insofern kann von absoluten Eigenschaften Gottes eine menschliche Rede entstehen.

Von den absoluten Eigenschaften wurde ich nun hinübergeführt in das Gebiet der relativen.

„Der auch den Staubesbewohnern gab zu seyn,
Und selig zu werden durch Ihn!“

sang der Dichter. Und der Philosoph erwiedert: Ist Gott sein ewiges Selbstbewußtseyn, so ist die Weltwerdung kein Act in seinem Bewußtwerden, um zu Sich Selber zu kommen.

Wohl — wenn der Absolute aber sich Selber genug war, was konnte Ihn bewegen, aus sich hinaus zu gehen? Und da der Grund hiezu nur in Ihm seyn konnte, da außer Ihm Nichts war, — wie heißt nun der Grund in Ihm? — Aber — von einer Sonne zur andern, von einem Pole zum andern all' ihrer Planeten erschallt die Antwort: Liebe, das Leben in Andern und für Andere! — Und des Erzengels niedergeworfene Krone und seines Preisgesanges Wonne tönt es: Liebe hat erschaffen — Liebe das Leben in Andern und für Andere — ohne daß durch Gegenliebe sein Leben erhöht und gesteigert würde! Denn das müssen wir denken, so lange wir denken und nicht faseln wollen, daß eine absolute Kraft auch eine absolute Seligkeit ist, in und durch die absolute Kraftäußerung. — Ich muß Ihnen, lieber Oheim! vor dem ich kein Geheimniß habe, gestehen, daß ich an dieser Stelle meiner Contemplation mich zu schämen anfing, da mir einfiel, wie oft ich Tage verlebt habe, wo ich nicht meine Knie gebeugt vor Dem, Der mich ins Daseyn gerufen, um mich Theil nehmen zu lassen an Seiner Seligkeit, ohne daß durch meine die Seinige vermehrt werden könnte! — Doch ich vergesse, daß ich weiter will. So wie nun die Liebe der Möglichkeitsgrund der Creation ist: so ist Allmacht und Allweisheit der Wirklichkeitsgrund

derselben. Und wie jene, so werden auch diese nur in der Schöpfung offenbar, und zwar: die Allmacht in der Setzung jeglicher Substanz, — die Weisheit aber in dem durchgeführten, d. h. vollendeten Schöpfungsfactum, insofern dieses eine Offenbarung und Unterscheidung seyn soll, beide aber die Unmöglichkeit einer Confundirung der Creatur mit dem Schöpfer involviren sollen, so weit die Schöpfung nämlich eine Thatsache Gottes ist. Ferner sind Allgegenwärtigkeit und Allwissenheit nur subjective Modificationen jener objectiven Allmacht und Allweisheit in unserer subjectiven Vorstellung, insofern nur derselbe Wille, der die Wesen ins Daseyn gerufen, (sonst nichts anders) dazu gehört, um dieselben Wesen im Daseyn zu erhalten; und da er sie erhält, — ihnen auch, kraft seines Willens, gegenwärtig ist; — welche Allgegenwart aber wohl zu unterscheiden ist von jener besondern Gegenwart des göttlichen Wesens, die in einer Mittheilung oder Vermählung Gottes mit dem Geiste besteht, die der Zweck aller Liebe ist, und der, wenn er auch ohne und vor aller Gegenliebe der Creatur realisirt würde, doch nicht ohne Gegenliebe erhalten, und, als vereitelt, wieder erworben werden könnte. Dadurch aber, daß sich Gott aus und in seiner Liebe in dynamische Reactionsverhältnisse mit der Creatur gesetzt hat, erhält die Eine Liebe bald den Namen der Gerechtigkeit, bald den Namen der Erbarmung; diese ist Liebe, als ursprüngliche zuvorkommende Action: jene ist ebenfalls Liebe, nur als Reaction gegen eine Freiheit, die für oder gegen Gott sich entscheiden kann, entscheiden muß.

Daraus ist ersichtlich, daß unter den sogenannt relativen Eigenschaften einige allgemeine und nothwendige, andere besondere und zufällige genannt werden könnten: nicht als ob es in Gott als solchem etwas Zufälliges geben könne, sondern insofern die Reaction in Gott, als Thathandlung, von der

willkührlichen Action der Creatur bedingt ist. Uebrigens sind alle relativen auch affirmative Eigenschaften, weil es sich hier nicht mehr um die Bestimmung Gottes kraft seines Gegensatzes zur Creatur, sondern um eine Bestimmung kraft seines dynamischen Verkehrs mit ihr handelt. Nun aber theilt Gott die Form seines Wesens mit ihr, da er sein Wesen selbst mit ihr nicht theilen kann, und diese ist in Gott eben so affirmativ, wie sein Wesen. So viel aus meiner Contemplation an Ihrer und des Dichters Hand, — die aber ganz anders endigte, als sie begonnen. Ich kam mir vor wie Moses, als er mit den Gesetztafeln in der Hand vom Berge herabstieg, und den Hexentanz seines Volkes um das goldene Kalb gewahrte, ihre Führer selber nicht ausgenommen. Es fiel mir ein, daß unsere Glaubenshelden in einer Philosophie, die doch, um sich zu vollenden, an den Glauben sich gewendet, nichts destoweniger die Lehre von den Eigenschaften Gottes eine logische Symbolik heißen, einen sehr erlaubten Anthropomorphismus, so lange er nur, wie sie sagen, von Allem gereinigt auftrete, was er aus der menschlichen Sphäre als Beschränkung in sich aufgenommen. Ich möchte sagen: Sie sehen das Reden von den göttlichen Eigenschaften für den Waldgesang des Menschen an, den er bei der fixen Idee, die er von Gott hat, nun einmal nicht verlernen kann, und der ihm oft dumme Streiche spielt, da, wo er gescheit und kunstgerecht singen will. Schulgerecht aber und kunstgemäß sprechen sie von Gott als dem reinsten Geiste, als der höchsten Vernunft, als der unumschränktesten Freiheit, — und das ist für sie keine logische Symbolik, sondern ein metaphysisches Glaubenssymbol, das Gott selbst in das Herz des Menschen gegraben habe: indem das, jene Ideen begleitende Gefühl unaussprechlich beseligend sey. Wer deßhalb auf jenes Symbol nicht schwört, besonders aber darauf, daß Gott nach dem Sittengesetze die Welt regiere, der hat nicht bloß seine Stelle auf

der Gelehrten-Bank, sondern selbst unter den freien Hintersassen in dem Gebiete der Philosophie Sitz und Stimme verloren. Das aber nenne ich das goldene Kalb, das die Philosophie nicht aus Egypten geführt hat, sondern das ihr ist mitgeführt worden als Ueberrest des alten Götzendienstes, der seiner Hände Werk auf den Altar Gottes stellt.

Denn es ist bloß Spiel und Sache des combinirenden Verstandes, die heterogensten Dinge unter Einen Hut zu bringen, wie z. B. Gott und die geistige Creatur, insofern beide der nothwendigen Natur gegenüberstehend gedacht werden, unter den negativen Begriff des Immateriellen, d. h. des Geistes. Und gegen diese und ähnliche Manipulationen der Reflexion läßt sich nicht nur nichts einwenden, wenn sie bleiben, wohin sie gehören: sie sind sogar oft nothwendig; allein als metaphysische Function des begründenden Verstandes dürfen sie nicht behandelt werden. Denn mit demselben Rechte, als sich in der Reflexion zwischen den drei Größen: Gott — Geist und Natur, die ersten zwei der Natur gegenüberstellen, und so demnach unter den Begriff der Immaterialität bringen lassen: mit gleichem Rechte lassen sich auch Gott und Natur dem Geiste gegenüberstellen, und unter Einen Begriff: der Nichtgeistigkeit, fassen. Wenn man nun aber aus dieser logischen Operation als Wahrheit mit objectiver Realität erheben wollte: Gott sey die reinste Materie, wie zuvor behauptet wurde, Gott sey der höchste Geist, so sieht man handgreiflich, daß widersprechende Prädicate Einem und demselben Subjecte beigelegt werden, und daß folglich die ganze Manipulation auf beiden Seiten kein metaphysisches Resultat begründen könne, wiewohl sie im Nothfalle (der bei Zuhörern von geringer Fassungskraft gewöhnlich gegeben ist) als logische Symbolik gebraucht werden kann. Unter gleichem Nothrechte und gleicher Nothwehr läßt sich auch von Gott die höchste Vernunft

und Freiheit prädiciren: — aber man unterlasse, den Gott des Christenthums unter das Sittengesetz zu stellen, wie einst das Heidenthum seine Götter (den Vater derselben sogar nicht ausgenommen) unter das unerbittliche Fatum stellte. Das Sittengesetz erwächst auf der Basis des dynamischen lebendigen Verkehres Gottes mit der freien Creatur, welcher Verkehr von Gott ausgeht und auf ihn zurückgeht. Jenes wäre allerdings ein Anthropomorphismus, den keine Metaphysik als die semipantheistische rechtfertigen könnte. Es gibt aber auch einen Anthropomorphismus, den die Metaphysik nicht umgehen kann und rechtfertigen muß, und dieser beruht auf dem Theomorphismus der Creatur, und vorzugsweise der freien Creatur, niedergelegt in dem Satze: daß die Creatur die Form Gottes trage, da sie als solche das Wesen Gottes in sich nicht tragen kann. Ist aber die freie Creatur Gottes Ebenbild: so müssen sich allerdings in Jener Vergleichungspuncte vorfinden lassen, die zu Resultaten von metaphysischem Gehalte führen, wenn die gehörige Umsicht dabei beobachtet wird; diese aber ist noch keineswegs beobachtet, wenn die Elemente des Ebenbildes in bloß quantitativer Verschiedenheit, d. h. in bloßer, wenn auch höchster Steigerung, in Gott hineingetragen werden. So wird z. B. durch die bloße Steigerung des creatürlichen Bewußtseyns nie die Idee des Bewußseyns Gottes gewonnen; sie tritt allein mit der Idee des Absoluten ein, des Seyns durch sich. Und wie ganz anders gestaltet sich der Begriff des göttlichen Bewußtseyns, wenn er der Gewalt jener Idee zugewendet wird!

So wird gleichfalls, im Vorbeigehen sey es gesagt, durch die bloße Steigerung der Zeit noch keine Ewigkeit gewonnen, so daß man sagen könnte: Gott habe von Ewigkeit erschaffen. Denn ist die Creatur wesentlich ein Anderes als Gott, so verliert die Frage: Wann Gott die Creatur gesetzt habe, alle metaphysische Wichtigkeit. Denn wann er sie im-

mer ins Daseyn gerufen haben mag, so ist doch mit ihm die Creatur nicht coätern, nicht coätan, weil sie kein integrirender Theil seines Wesens so wenig ist, als gedacht werden kann, und das ist die ontologische Hauptsache.

Uebrigens ist es keine seltene Erscheinung, daß den scharfsinnigsten Köpfen ihre eigenen feinen Distinctionen momentan in den Hintergrund ihres Gemüthes treten, und oft da, wo sie derselben am meisten benöthigten. Wer würde es glauben, daß der Satz: »Cum cogito, cujus rei dominus (Deus) semper fuerit, si semper Creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco« aus der Feder Augustin's geflossen sey, der, wie Sie mir in Ihrer ersten Beilage zeigen, noch heut zu Tage Vorlesungen über das Wesen der Zeit hält? — Noch weniger aber ist es dem großen Thomas Aquin zu verzeihen, wenn er in seiner Summa Theol. 1. qu. 46. jene Stelle mit den Worten commentirt: »Mundum coepisse, sola fide tenetur, nec demonstratione hoc sciri potest; sed id credere maxime expedit. — Allerdings muß im Glauben ursprünglich der wesentliche Unterschied zwischen Gott und der Creatur ergriffen worden seyn, um ihn nachher, wenn auch nur per absurdum, begreifen zu können.

Diese Bemerkung bahnt mir nun auch den Weg zu einem andern, aber doch verwandten Thema. Denn zugleich hat mir die Lösung des großen Räthsels von Ihrer Hand wichtige und entscheidende Aufschlüsse gegeben über zwei Fragen, die sich der speculative Zeitgeist in der Theorie des reinen Theismus gesetzt hat, ohne sie befriedigend beantwortet zu haben.

Da der Character des Theismus nicht bloß in der Annahme eines Absoluten, sondern eines vollkommenen Wesens, d. h. eines Gottes besteht, so entstand vor Allem die Frage:

Ob die Vernunft durch sich selber (d. h. ohne besondere Offenbarung) die Wirklichkeit eines solchen Wesens erkenne (sey's nun mittelbarer oder unmittelbarer Weise)? —

Die Beantwortung dieser Frage fiel pro und contra aus. Die Eine Partei sagte: Die Idee, d. h. unmittelbare Vorstellung vom Absoluten gehöre der Vernunft (als dem Vermögen der Ideen) unmittelbar an. In der sich selber anschauenden Vernunft läge auch schon die Idee des Absoluten. Denn gehörte jene Idee des Absoluten, d. h. des Positiven vorzugsweise, der Vernunft nur mittelbar, d. h. als Product negativer Abstraction an: so würde auch alle Wirklichkeit vor der Vernunft zur bloßen Vorstellung herabsinken.

Aber eben deßhalb, weil die Idee des Absoluten schon in der sich selber anschauenden Vernunft liege, sey jene Idee nicht auf Anschauung des Absoluten gegründet.

Man urtheile zwar, daß das Urwirkliche durch die Idee des Absoluten sich unserm Geiste unmittelbar kund gebe; allein von der metaphysischen Möglichkeit habe der Geist keineswegs Kunde. Zwar könnte man sich jene Möglichkeit nach Causalverhältnissen vergegenwärtigen, vermöge welcher diese Idee sich zum Urwirklichen verhielte wie Wirkung zur Ursache, und so den Satz gewinnen: Die Idee des Absoluten ist Einwirkung des Absoluten selbst, und man berufe sich auch auf Gefühle jener Einwirkung: allein diese seyen Gefühle, welche jene Idee zwar als Geistesthätigkeit, aber keineswegs jene Einwirkung begleiten, sonst müßten sie Anschauungen seyn. — Ja, eben in die Verwechslung dieser Gefühle mit Anschauungen, und in die Verwechslung der Idee als einer Geistesthätigkeit, mit einer thätigen Einwirkung des lebendigen Absoluten, setzte diese Partei das Wesen und den Irrthum des Mysticismus.

Das gerade Gegentheil behauptete eine andere Partei, und zwar aus dem einfachen Grunde:

Weil ein mittelbares Erkenntnißvermögen überhaupt ohne unmittelbares nicht bestehen könne.

Diese Wahrheit wurde nun in dem besagten Falle in ihrer Lebendigkeit nachgewiesen. Man ließ den Beweis von Gottes Daseyn mittelst Schluß vom Bedingten aufs Unbedingte, nach dem Gesetze zureichender Bedingung, in Gültigkeit, jedoch mit der Bemerkung, jene Bedingung könne doch nur dadurch eine zureichende werden, daß der Regreß der Bedingungen ins Unendliche als ein Unmögliches abgebrochen, und dafür ein Letztes, in sich Vollendetes, nothwendig gesetzt werde.

Für diese Setzung aber (die gar nicht im Causalitätsgesetze involvirt sey) müsse doch ein Vermögen, ein Organ im Geiste vorhanden seyn. Dieses Vermögen oder Organ wirke nun entweder allein, oder unter Mitwirkung des Absoluten. Im Falle der Mitwirkung müsse auch Einwirkung von Seite des Absoluten vorhanden seyn. Für jene Mitwirkung aber, folglich auch für diese Einwirkung, spreche die objective, nicht bloß subjective Realität der Idee des Absoluten, weil von einer objectiven Realität ohne reale Beziehung mit dem realen Objecte gar keine Rede seyn könne.

Endlich: Mit der Einwirkung aber von Seite des Objectes trete auch die Gegenwirkung des Subjects ein, und auf diese Weise werde jenes Vermögen zugleich ein Vermögen, unmittelbarer Auffassung Dessen, was da eingewirkt hat.

Demnach sey jenes Organ zwar das erste und wesentliche Element zur Erkenntniß des Absoluten, aber als solches noch

gar nicht die vollendete Erkenntniß selber, wie sie als Ueberzeugung mittelst Verbindung mit der Denkkraft, dem Verstande als mittelbarem Vorstellungsvermögen, ins Bewußtseyn tritt.

Aus Ihrer Darstellung aber, lieber Oheim! ist mir klar geworden, daß beide Parteien Unrecht haben.

So viel Treffliches die zweite Beweisführung hat, so ist sie doch aus dem Grunde nicht schlagend, weil die reale Beziehung der Idee auf ihr entsprechendes reales Object die unmittelbare Einwirkung des Absoluten keineswegs nothwendig als Bedingung (als conditio sine qua non) — voraussetzt.

Die erste Behauptung aber: daß die Idee des Absoluten der Vernunft unmittelbar angehöre, kann sich nur unter der Voraussetzung geltend machen, daß sie das vernünftige Subject dem Wesen nach mit dem Absoluten identificire. Denn nur in diesem Falle fällt die Selbstanschauung der Vernunft mit der des Absoluten zusammen.

Bei wesentlicher, d. h. qualitativer Verschiedenheit des Geistes und Gottes ist die Vorstellung des Absoluten immer bedingt von der Selbsterfassung des Geistes als einer Causalität und Substanz. Wie wäre es auch möglich, daß der Mensch früher eine Gewißheit von fremdem Seyn in sich erzeugte, als er sein Selbst, nach Wesen und Form, zur Erfahrung gebracht hat? Wenn irgendwo das Axiom gilt: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt, so ists hier. Gegenstände unmittelbarer Anschauung sind immer nur innere Zustände und Thätigkeiten als Erscheinungen, mit denen der Geist als Erscheinendes sich Anfangs immer noch confundirt, und daher er auch vorzugsweise solche Erscheinungen, bei denen er sich leidend verhält, auf ein Aeußeres als Ursache bezieht. Aber bald erstarkt

der Geist in dieser Vorschule, und er wird in Stand gesetzt, in Sich die Trennung und Scheidung zwischen dem Zustande und Dem, welchem alle Zustände zugehören und das von diesen bald bloß mitwirkende, bald alleinwirkende und hinreichende Ursache ist, vorzunehmen.

Und nur nachdem er in Sich selber die Scheidung zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Substanz und Accidenz vorgenommen, wird er in Stand gesetzt, im fremden Seyn dieselbe Scheidung vorzunehmen, fremdes Seyn als eine innere, substanzielle Causalität zu behandeln. Der Geist findet sich aber selbst als Substanz bedingt, weil Dasjenige, was eines fremden Seyns und seiner Einwirkung bedarf, um in Thätigkeit, d. h. in die Erscheinung als Selbstoffenbarung überzugehen, — um so weniger als Substanz durch sich und aus sich entstehen und bestehen kann; folglich eines andern Seyns zu seiner Entstehung als Substanz bedurfte. So viel über die erste Frage.

Eine zweite gleich wichtige Frage war:

Welchen Antheil der Glaube, und welchen das Wissen in dieser Erkenntniß des Göttlichen habe?

Auch hier gab es Parteien wie zuvor, nur mit dem Unterschiede, daß keine feindselig gegen den Glauben auftrat. War auch kein Wunder, da selbst im Criticismus Gott als Postulat der practischen Vernunft Object des Glaubens geworden war, oder werden mußte, als Object eines unvollkommenen Erkennens, indem nur das vollkommene Erkennen den Namen Wissen erhielt.

Die Parteien selbst aber unterscheiden sich dadurch, daß die Eine die Erkenntniß Gottes dem Glauben ausschließlich vindicirte; die Andere aber auch dem Verstande seinen Antheil in die-

ser Erkenntniß ließ, und zwar, um das Glauben zum Wissen (dem eigentlichen Erkennen) zu bringen.

Der ersten Partei galt alles Verstehen und Wissen nur als ein mittelbares Erkennen, in Begriffen des Verstandes, die einander subordinirt sind. — Glauben aber galt ihr für unmittelbares Erkennen, mittelst Anschauung, sowohl des Sinnes als der Vernunft. Und Beweisen hieß nichts anders als: das Besondere aus dem Allgemeinen deduciren, oder jenes als Theil in diesem als in seinem Ganzen nachweisen; weßhalb alles Beweisen, um sich zu vollenden, in die unmittelbare Sphäre des Erkennens, d. h. der Anschauung übergehen mußte.

Dem Verstande wurde daher auch ausschließlich die Sphäre der sinnlichen Erfahrung angewiesen, wo er seinem Instinkte gemäß das unendlich Mannichfaltige nach Belieben classificiren konnte; da, wo es sich bloß um das Eine und Unwandelbare im Gegensatze mit Mannichfaltigen handelte, hatte er also ohnehin Nichts als Langeweile. Kurz: Vernunft und Verstand hatten zwei streng geschiedene Gebiete, und jeder Eingriff des Einen in das Gebiet des Andern war speculatives Unrecht, geschah durch Usurpation und führte zur Despotie.

Und nur bei solchem Vorgange begreift man den, in der Geschichte der Philosophie ewig denkwürdigen Spruch Jacobi's: »Die Wissenschaft will, daß kein Gott sey.« Und warum? Weil sie ihn nicht beweisen kann, und, ihn als etwas nicht Bewiesenes zu verwerfen, das Recht sich anmaßt. Sie kann ihn aber deßhalb nicht beweisen, weil das Absolute als das Höchste nicht zugleich ein Niederes, als Abzuleitendes seyn kann.

Nicht minder merkwürdig ist es aber auch, daß dieser Vor-

wurf des Atheismus von jener Schule, welcher er galt, nie aus der Wurzel gehoben worden ist. Denn die da aufstanden und sagten: Jacobi habe in jenem Satze den Erkenntnißgrund mit dem Entstehungsgrund verwechselt, und daß in Bezug auf das Absolute der Erkenntnißgrund nie der seiner Entstehung sey, sondern bloß ein Erkenntnißgrund für das Vorhandenseyn des Absoluten; das waren weder Meister noch Schüler aus der pantheistisch-idealistischen Schule.

Allein nicht nur das erste Element in dem Begriffe der Gottheit, nämlich: die Unbedingtheit, sondern auch das zweite Element, die Vollkommenheit (die Heiligkeit) war ein Gegenstand des Glaubens — und zwar vorzugsweise, da dieß zweite Element nach der Ansicht dieser Partei nicht nothwendig in dem Begriffe der Absolutheit liege, und zwar aus dem Grunde, weil der Begriff der Absolutheit allein schon dem metaphysisch-theoretischen Bedürfnisse des menschlichen Geistes entspreche: nicht so der Begriff der Vollkommenheit (in intellectueller sowohl als moralischer Hinsicht), der nur ein practisches Bedürfniß befriedige.

Kurz: Jedes der beiden Elemente habe seine eigene Quelle, befriedige ein eigenes Bedürfniß des speculativen Geistes; weßhalb auch nur der zur Sittlichkeit entwickelte Mensch Anspruch an ein Absolutes als eine Gottheit, d. h. als ein absolutes und zugleich nach Vernunft und Willen vollkommenes Wesen, mache. Allein gerade diese Anforderung lasse sich einerseits eben so wenig vor dem Verstande rechtfertigen, als sie sich andererseits von der Vernunft umgehen lasse. Rechtfertigen könne sie der Verstand nicht, aus dem Grunde: weil er die Elemente unserer Geistigkeit (Vernunft und Freiheit) von Gott nur dann prädiciren kann, wenn er Gott zuvor als absoluten Grund der Freiheit des Geistes aufgestellt hat. — Das hieße aber einerseits die

Freiheit selber aufheben, die nur als ihre eigene Causalität begriffen werden kann; andererseits aber hieße das indirect Gott selber aufheben und zwar deßhalb, weil, wenn Gott einmal als der absolute Grund der Freiheit anerkannt worden sey, er dann auch als der absolute Grund von der nothwendigen Natur, (als der zweiten Sphäre des relativen Seyns) anerkannt werden müsse: dadurch würden aber zwei heterogene Elemente in das causale Wesen der Gottheit hineingetragen, die, in ihrer wesentlichen Verschiedenheit einander widersprechend, Gott selber im Begriffe zerstörten.

Und doch bei all' dem Widerspruche, den die Idee von Seite des Verstandes erleide, finde sich die Vernunft von einem Gefühle genöthigt: Gott in seiner Heiligkeit festzuhalten, von dem Augenblicke an, wo sie ihn als absolutes und vollkommenes Wesen zugleich, denkt.

Und deßhalb sey die Idee des Göttlichen ein heiliges Eigenthum der Vernunft, und Object des Glaubens; so wie des Glaubens Grund eben die indemonstrable Kraft jener Idee. Der Geist stoße durch einen besondern Act der Vernunft den Gedanken von sich: die Idee des Göttlichen — (Vollkommenen — Heiligen) könne Täuschung seyn; weil er dann auch die Vernunft selbst von sich stoßen müßte, und mit ihr die Heiligkeit ihres Sittengesetzes.

Solche Sprache führte die Glaubenspartei. Indessen würde man sich sehr irren, wenn man glaubte, daß diese Partei dem Verstande und seiner Beweiskraft gar keinen Zutritt ins Heiligthum der Idee und ihres Glaubens gestattet habe. Selbst Jacobi, und nach ihm seine Schwesterschule (die nicht Tochter von ihm seyn will) ließ sich auf Beweise ein. Nur gab man diesen Beweisen, oder Schlußreihen des Verstandes, den secundären Werth eines Mittels, den Vernunftglauben zu wecken

und zu beleben, indem die Vernunft nur durch Raisonnement zum Bewußtseyn Ihrer Selbst und dadurch zum Bewußtseyn der Idee des Göttlichen in ihr gelange.

Diese Beweise theilte man ferner ein in theoretische und moralische, — und jene abermal in metaphysische und empirische.

Metaphysisch nannte man alle jene Beweise, welche durch Vergleichung der unmittelbaren Ueberzeugung vom Absoluten mit der Ueberzeugung, welche die Vernunft von ihr selber hat, zu dem Glauben führen: daß das Absolute ein Göttliches sey. Nach diesen Worten wird man versucht zu glauben, der Verstand sey die Vernunft selbst als Selbstverständigung: allein eben in jenem metaphysischen Beweise in der Form des Dilemma's wird der Antheil beider Vermögen sorgfältig ausgemittelt. Das Dilemma lautet nämlich: Entweder ist die Vernunft das Höchste im Daseyn (das Urwesen auch Urvernunft) oder, die Menschenvernunft ist entsprungen aus einer Unvernunft. Dieß Dilemma lös't die Vernunft dadurch, daß sie die Meinung von sich stößt: sie sey das Kind ewiger Nacht, denn sie ahnet den Urgrund als Urvernunft. Unbegreiflich sey ihr zwar ihr Ursprung, aber nicht ihre Würde.

Dieß Dilemma lös't der Verstand ferner auf folgende Weise:

α. Wo Vernunft, da ist Bewußtseyn.

β. Wo dieses, da ist auch sittliches Bewußtseyn (moralische Würde).

7. Wo diese, da ist Heiligkeit, d. h. Göttliches im Absoluten.

Nach solch' einem Raisonnement, sagt man weiter, bequeme sich der Verstand ohne weiters zu einer natürlichen Erklärung in Bezug auf die Entstehung unserer Vernunft (des Göttlichen im Menschen).

Er stellt sich nämlich vor, daß unsere Vernunft auf irgend eine Weise aus dem Unendlichen in die Schranken der Endlichkeit (die mit der Zeugung beginnt) eingetreten sey.

So viel als Relation von der ersten Partei, die Sie wahrscheinlich im Lesen überschlagen werden; auch habe ich sie nicht sowohl für Sie, da sie Ihnen ohnehin bekannt ist, als für mich niedergeschrieben.

Die andere Partei aber beschränkt den Glauben auf die ursprüngliche Wahrnehmung (Apperception) des lebendigen Absoluten in seiner Einwirkung auf das Organ des Geistes, wobei sich dieses, seiner Natur nach, als rückwirkend in seiner Mitwirkung äußert. Mit diesem ursprünglichen, unmittelbaren Vernehmen des Absoluten trete sodann die Denkkraft, der Verstand, in Verbindung, der den Begriff (die Idee) des Absoluten zu Stande bringt, und die Beziehung des Begriffs auf das wirkliche Object unmittelbar in dem Satze ausspricht: Was als existent gedacht werden muß, ist als existent anzunehmen.

Und nur dieses Axiom bilde das Fundament des sogenannten ontologischen Beweises, nicht aber der zweite ihm ähnliche Satz: Was gedacht werden muß, muß auch (außer dem Gedanken) existiren, der, bei aller Nothwendigkeit des Gedankens,

nie berechtige, auf eine objective Realität des Gedankens außer dem denkenden Subjecte zu schließen, wie man sonst glaubte; höchstens könne er zu dem Schlusse führen: Wenn Gott existirt, so muß er höchst vollkommen seyn, d. h. das Absolute ist nach seiner Qualität Vollkommenheit, wenn es nach seiner Realität — Aseität ist.

Die Denkkraft oder der Verstand, heißt es ferner, müsse aber nicht bloß an dem absoluten Seyn (wie dieses in unmittelbarer Auffassung gegeben sey) haften, sondern könne auch auf das relative Seyn übergehen, um dasselbe zur Selbstverständigung über das Absolute zu benützen: und so entstehe ein zweites Fundament für die Beweise vom Daseyn Gottes. Und da sich das relative Seyn nach Objecten und nach Zwecken, — die Objecte aber nach Realität und Qualität auffassen und behandeln lassen, so liefere dieses Fundament auch dreierlei Beweise: den cosmologischen aus der Realität des relativen Seyns, den physico-theologischen aus der Qualität desselben, den practischen aus den Zwecken entsprossen. Das Wichtigste hierüber ist:

A. Das Gemeinschaftliche aller dieser Beweise sind: —

1. Voraussetzungen — den Ober- und Untersatz bildend.

2. Folgerungen (Resultate), den Schlußsatz bildend. Der Obersatz ist immer der modificirte Grundsatz absoluter Bedingung (des zureichenden Grundes). —

Der Untersatz ist das Ausgehen vom Bedingten.

B. Das Besondere aber hängt jedesmal ab von der Seite, die am Bedingten (Relativen) hervorgehoben wird, und die sodann den Grundsatz modificirt.

1. So wird z. B. beim cosmologischen Beweise ausgegangen von der Bedingtheit wirklicher Substanzen, — und die Modification lautet sodann:

Ist das Bedingte ein Object, und dieses der Qualität nach unvollkommen: so muß das Unbedingte, als Realgrund, ein Object und Urbild zugleich seyn.

Das Resultat aber muß hier lauten: —

a. Es gibt ein Wesen als Urgrund und Urbild.

b. Und dieses Wesen ist Eine und wesentlich verschiedene Substanz.

2. Beim physico-theologischen Beweise wird ausgegangen von Substanzen, die organisirt sind entweder nach oder zur Vernunft.

Die Modification lautet: Ist das Bedingte eine Substanz und als diese vernünftig: so ist auch das Unbedingte eine vernünftige Substanz.

Das Resultat aber: Es gibt ein Wesen als Urgrund, und dieses ist die höchste Vernunft.

3. Beim practischen Beweise wird ausgegangen vom Vorhandenseyn bedingter und nothwendiger Zwecke. Und eben diese Besonderheit modificirt den allgemeinen Grundsatz dahin:

Zwecke für Substanzen sind bedingt von einer Substanz als Zweck (um jene Zwecke erklären und erreichen zu können).

Das Resultat hievon ist:

a. Die Wirklichkeit eines Urgrundes, als einer vernünftigen Substanz.

b. Die Unmöglichkeit eines Regresses ins Unendliche macht den Urgrund als vernünftige Substanz — zum Urziel.

Und der Inbegriff aller dieser Resultate lautet endlich dahin: Das Absolute ist Urgrund, — Urbild — Urvernunft und Urziel.

Daß ich sowohl die Characteristik als die Leistung jedes dieser wohlbekannten Beweise von fremder Hand mittheile, darüber werden Sie mir dießmal gewiß nicht den Vorwurf der Geschwätzigkeit machen, weil ich Ihnen hierin nur einen Spiegel vorhalten wollte, worin Sie sehen können: Welche ganz andere und schlagendere Resultate Sie ziehen würden, wenn Sie von Ihrem Standpunkte aus dieselben Beweise führen sollten. Nach meiner Meinung, die ich nur Ihnen seit Ihrer letzten Mittheilung verdanke, ist der ontologische noch nie vollständig geführt worden, weil er einerseits auf dem cosmologischen fußet, der in seiner Vollständigkeit nur auf dem Dualismus der Substanzialität im relativen Seyn erbaut werden kann; andererseits auch auf dem physico-theologischen, wenn dieser von der Form des relativen Seyns in seiner Totalität aufgefaßt, ausgeht, (denn der practische ist auch der physico-theologische, insofern er sich nur mit einer besondern Form, und zwar der Geisterwelt, befaßt).

Er ist aber immer nur unvollständig geführt, wenn er im Resultate bloß aussagt: daß Gott ist und durch sich ist, ohne auszusagen: Was er seinem Wesen nach ist, d. h. was für ein Seyn er als Seyn durch sich ist.

Denn so wie ein bedingtes Seyn durch den Begriff der Ab-

hängigkeit seines Seyns noch keineswegs die Qualität desselben bestimmt: so wird auch durch den Begriff der Unabhängigkeit des Urseyns noch nicht seine Wesenheit ausgemittelt.

Ja es ist nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß der ontologische Beweis mit gänzlicher Umgehung des creatürlichen Seyns entstanden ist.

Wenn die neueren Vertheidiger des ontologischen Beweises behaupten, daß er dadurch entstehe, daß die Denkkraft das, in ursprünglicher unmittelbarer Wahrnehmung vorhandene Absolute ohne Rücksicht auf ein creatürliches Seyn behandle: so täuschen sie sich deßhalb, weil der Denkgeist nie sich selber in jener Wahrnehmung umgehen kann, wenn er auch alles Andere umgeht, wenn er auch später, in der formalen Construction des Beweises, von sich momentan absieht.

Der Gedanke eines fremden Seyns ist nicht früher, als der seines eigenen Seyns; und der Gedanke eines fremden und zugleich unbedingten ist auch nicht früher, als der seines eigenen Seyns als eines bedingten. Und zu diesem Gedanken gelangt man nur durch die Wahrnehmung: daß sogar das Erscheinen seines Seyns (die Aeußerung seiner Kraft) von fremdem Seyn abhängig ist, mithin um desto mehr das Seyn selber.

So wie sich aber der Denkgeist einmal als wirkliches Seyn, bei aller Abhängigkeit seines Seyns und Erscheinens, erfaßt hat; so muß er das unbedingte Etwas als ein Wirkliches, Reales festhalten, um sich selber nicht zu verlieren. Er kann den Grund des Wirklichen, d. h. des Wirkenden, nicht als ein Unwirkendes, nicht als eine Wirkung erfassen, ohne sich mit Sich

selber in Widerspruch zu setzen; da er schon Sich selber als Grund vom gewirkten Seyn, d. h. als Causalität auffassen muß.

Im ontologischen Beweise wird daher der Obersatz vom zureichenden Grunde dadurch modificirt: daß im Untersatze von der Bedingtheit des Denkgeistes, als einer Substanz, ausgegangen wird. Das Resultat aber lautet sodann:

Es gibt ein Seyn — als unbedingte Substanz.

Im cosmologischen Beweise aber läßt sich, wie gesagt, der Denkgeist auf die Bestimmung der Qualität des absoluten Seyns ein.

Wie gelangt er aber hiezu?

Wenn der Denkgeist sein eigenes Wesen nur im Gegensatze mit der Natur zu bestimmen im Stande ist: so wird er das Wesen Gottes ebenfalls nur im Gegensatze mit allem creatürlichen Seyn zu bestimmen im Stande seyn.

Beim cosmologischen Beweise wird also ausgegangen vom wesentlich verschiedenen Gegensatze zwischen Geist und Natur; und die Modification des Satzes vom Grunde wird lauten: Ist das Bedingte ein qualitativ verschiedener Gegensatz von Geist und Natur, so ist das Absolute eine sowohl vom Geiste, als von der Natur wesentlich verschiedene Substanz. Und das Resultat wird seyn: Gott ist seinem Wesen nach, nicht Geist, nicht Natur: folglich ein Drittes. — Ferner

Beim physico-theologischen Beweise wird ausgegangen von der Form des relativen Seyns. Diese Form aber ist sehr unbestimmt angegeben, wenn sie in eine Organisation nach

und zur Vernunft gesetzt wird. Vernunft als Receptivität ist eben so leicht **überall** anzutreffen, wo ein Sinn gefunden wird, als nirgends — wenn sie als Sinn für das absolute Seyn in seiner Einwirkung, genommen wird. Die Form des relativen Seyns liegt vielmehr in dem Streben ausgeprägt: Sich selbst zu erfassen — Sich selbst anzuschauen; kurz: in dem **Zeugungs**- und **Ueberzeugungs**-Streben des Geistes in seiner **Selbstoffenbarung**. Die Modification des Satzes vom Grunde wird also lauten: Ist das creatürliche Seyn ein Wissen vom Seyn: so ist das absolute Seyn absolutes **Selbstbewußtseyn**. Und das Resultat wird in dem Satze ausgesprochen: Gott ist als jenes Dritte, **ein allwissendes Wesen**. —

Endlich wird beim **practischen** Beweise ausgegangen von den Zwecken der freien Wesen. Und eben diese Besonderheit modificirt den Satz vom zureichenden Grunde dahin: daß Intelligenzen, die in dem Wissen um ihr eigenes bedingtes Seyn das absolute Seyn zugleich erfassen, eben in diesem letztern den Endzweck ihres Seyns nach den Grundkräften desselben gefunden haben. Das Resultat muß hier demnach lauten: Gott ist das **Urziel** der Geister.

Uebrigens ist mir nur aus Ihrer Mittheilung erst klar geworden, daß beide Parteien, die ich zuletzt berührt, über das Verhältniß des Wissens zum Glauben in der Erkenntniß Gottes nicht im Reinen sind, und auch nicht ins Reine kommen können, so lange die Eine ein **besonderes Organ** neben dem Verstande im Geiste postulirt, um eine unmittelbare Auffassung des Absoluten zu gewinnen; und so lange die Andere an die Stelle dieses Organs **die Vernunft** setzt, als eine für sich hinreichende Kraft, in der Function des Selbstvernehmens Gott zugleich unmittelbar zu vernehmen.

Es ist mir ferner klar geworden: daß Verstandesthätigkeit im Glauben und im Wissen sey. Dieses wie jenes kömmt nicht ohne Verstand zu Stande; denn sowohl Wissen als Glauben sind Erscheinungen und Offenbarungen des besonnenen Geistes, von denen jede nur unter Mitwirkung der Receptivität und Spontaneität desselben Geistes sich gestaltet, — wiewohl unter ungleichem Antheile der Einen vor der Andern; welcher Antheil sodann eben jene Erscheinungen zu classificiren geeignet ist, unter Berücksichtigung des äußeren Objectes als eines fremden Seyns und seiner besondern Natur. — Ferner, Glauben wie Wissen ist mittelbares Erkennen: denn unmittelbar wird immer nur der innere Zustand, die innere Erscheinung aufgefaßt; was über diese Fassung hinausgeht, was in ihr als solches nicht liegt, ist mittelbares Erkennen. Aber das mittelbare Erkennen im Glauben unterscheidet sich vom mittelbaren des Wissens durch die verschiedene, ja entgegengesetzte Richtung. Im Glauben geht die Richtung des forschenden Geistes nach der Tiefe — in den Grund: im Wissen aber geht sie nach der Höhe; — hier ist Gipfel- dort Wurzelstreben, gleich jedem organischen Lebenskeime, wenn er sein Daseyn polarisch entfaltet. Im Streben zur Wurzel wird die Idee, im Streben zur Höhe der Begriff gewonnen; — diesem entspricht als Gegenstand die Allgemeinheit in den wirklichen Erscheinungen, jener entspricht die Ursache, als lebendiger Grund von allen möglichen Erscheinungen.

Die Bildung der Idee, wie des Begriffes, geschieht ursprünglich unwillkührlich und instinktartig, weil sich in ihnen der Geist als Intelligenz manifestirt, und weil es zur wesentlichen Form jedes Wesen gehöret, sich zu manifestiren. — Allein auch in dieser Form offenbart der Geist sein Wesen als ein freies, im Gegensatze zu den Naturwesen. Jeder Begriff

und seine Bezeichnung durchs Wort kömmt nur zu Stande durch die Erhebung des Geistes über die Fluth der äußeren Erscheinungen, welche von der Außenwelt in ihn hineinströmt, und der er zugleich als Herr gebietet, Ebbe zu werden, um aus ihrem Nachlasse sich seinen innern Reichthum zu vermehren. Allein so wie er als Geist frei schwebt über den Gewässern der Außenwelt; so kann er sich auch erheben über seine eigene innere Schöpfung, und sie zum Spiegel seiner Augenweide machen: — und so gewinnt er sein höheres Selbstbewußtseyn, das Element und die Bedingung der Speculation.

Bei dieser Zusammenstellung meiner Gedanken über Glauben und Wissen ist mir überdieß ein Gedanke durch den Sinn gefahren, den ich Ihnen hier um so lieber mittheilen muß, weil er, wie mich dünkt, einen nicht unbedeutenden Beitrag liefert zur durchgeführten Bestimmung des Gegensatzes in der Substanzialität des relativen Seyns. Es ist eine allgemeine und richtige Bemerkung, daß alles logische Reflectiren des Geistes von einem, ihm ursprünglich unbewußten, Streben ausgeht: das Mannigfaltige der Vorstellungen in der Einheit seines Bewußtseyns zu vereinfachen, und eben dadurch in die Masse der Vorstellungen selbst eine Einheit zu bringen, die eben darin besteht, daß Dinge, die in einem allgemeinen Begriffe zusammenfallen, in dieser Hinsicht einerlei sind. Aber nicht so allgemein und richtig sind die Antworten auf die Fragen: Woher jenes Streben stamme? und Ob es in Beziehung stehe mit der metaphysischen Einheit, die der Geist in der Anerkennung des Absoluten gefunden hat? — Ich bin nicht der Meinung, daß jenes Streben in einer directen und unmittelbaren Beziehung mit der Einheit des Absoluten stehe, — mit

andern Worten: daß der Geist deßhalb überall eine Einheit zu gewinnen suche, weil er nur durch jene absolute Einheit Vernunftwesen ist, so, daß gleichsam die relative oder formale Einheit nur der Reflex wäre von jener realen absoluten Einheit.

Reflex ist sie allerdings, so wie alles Erscheinen der Reflex des Seyns ist; allein sie ist nicht zunächst und unmittelbar Reflex des Absoluten, wiewohl im entfernten Sinne alle Einheit im Relativen bedingt ist vom Absoluten in seiner Einheit. Diese formale Einheit ist also zunächst Reflex von der Einheit des relativ-Absoluten, d. h. von der Substanz in ihrer realen Einheit. Denn so wie einerseits all' und jede Erscheinung von ihr ausgeht, so geht sie selber auch in all' und jede Erscheinung über; und wie alle und jede Erscheinung nur eine theilweise Selbstoffenbarung ist, so sucht auch das sich Offenbarende, sich in dieser seiner Offenbarung zu erfassen, und das geschieht in dieser Offenbarung nur durch das Suchen des Einen in Vielen, d. h. des Allgemeinen, und durch dessen selbstständige Versiegelung im Begriffe. Mit dieser Behauptung, lieber Ohm! werden Sie allerdings einverstanden seyn: — ob aber mit der jetzt folgenden? bin ich begierig zu vernehmen. Hören Sie!

Ist die Substanz als relatives Absolute der zureichende Grund von jenem Streben; so sollte dieses aber auch überall gefunden werden, wo eine Substanz als die Eine Wurzel die Sphäre ihrer Erscheinungen bedingt, kurz: wir sollten solch' ein Streben nach formaler Einheit auch in der Natur antreffen, insofern sie in ihrer wesentlich verschiedenen Substanzialität dem Geisterreiche gegenüber steht. Und so finde ich es auch. Doch — ich fand und verstand jenes Naturstreben nicht früher, bevor ich nicht, nach Ihrem Winke, den Gegensatz in der Substanzialität des creatür-

lichen Seyns nach all' seinen Dimensionen aufgefunden und verstanden hatte.

Hören Sie nun weiter! Von unserem Standpunkte aus legen wir allen Naturproducten in allen drei Reichen nur Ein Princip, Eine Substanz zum Grunde, zu welcher alle jene Producte sich als Erscheinungen verhalten. Nicht so dürfen wir in der Menschenwelt verfahren. Die Vernunftwesen in ihr dürfen und können nicht in ihrer Persönlichkeit als Modificationen oder Besonderungen von Einer allgemeinen Substanz angesehen werden, die sich zu jenen persönlichen Individuen verhielte, wie das Eine Wesen zu seinen unendlichen Formen. Wer das thut, versündigt sich an einer Thatsache des Bewußtseyns, nämlich an der der Persönlichkeit oder der freien Causalität, die wohl verworfen, aber nicht bestritten werden kann; und wenn es geschieht, so geschieht es eben aus jenem unverstandenen Streben des Geistes nach formaler Einheit, das aber allemal mißverstanden ist, wenn man dadurch eine reale Einheit zu gewinnen hofft, die zwar auch vom Geiste mit gleicher Nothwendigkeit angestrebt wird, aber in entgegengesetzter Richtung, nämlich: von der Erscheinung aus, und durch diese, zur Tiefe vorzudringen, kurz: durch das Wurzelstreben des Geistes.

Vorgebeugt kann diesem Mißverstande auch durch die Bemerkung werden: daß die Einheit der Substanz für die ganze Natur, und die Vielheit der Substanzen für die Geisterwelt postulirt wird von der Idee eines durchgeführten Gegensatzes von Natur- und Geisterreich, der nur dadurch vollendet dasteht, wenn die lebendigen Principe der beiden Hemisphären des Universums nach Qualität und Quantität verschieden, sich gegenüberstehen, und doch in beiden Sphären — Ein Leben von unendlicher Fülle und Mannigfaltigkeit seiner Gestal-

tungen bedingen, — ein Leben, das in der einen Hemisphäre das Product ist von der Wechselwirkung der freien Substanzen in ihrer unendlichen Vielheit, und Weltgeschichte heißt (wovon die Geschichte unsers Geschlechts nur ein Blatt ist), in der andern Hemisphäre aber die Summe der Producte von jener Einen Substanz ist, in ihrer Selbststeigerung durch ihre unendliche Productivität, und Naturgeschichte heißt. Und nun zurück zur Hauptsache! Da nun nach dieser Grundansicht die Natur in successiver Vielheit ihrer Productionen sich selbst erst vollendet: so dürfen wir die Repräsentation ihres reflexen Lebens, (ihres Strebens nach formaler Einheit), auch nicht in ihren niedern Productionen, sondern in den höheren suchen, — wo es auch gefunden wird in der Welt der Thiere, denen eine sogenannte schematisirende Einbildungskraft zwar nicht abgesprochen, die aber selten an ihnen von uns verstanden wird *). Allein eben diese Thierwelt ist als Naturproduct immer nur der Natur (als Erscheinung) und ihren Gesetzen Preis gegeben; noch nie hat sich ein Individuum in ihr über diese Sphäre hinausgeschwungen, um hinter derselben in ihm selber den Gegensatz zwischen dem Seyn und dem Erscheinen der Natur, zu

*) Wie oft findet man in unsern Psychologien das Gemeinbild (Schema), welches die Natur im Thiere sich formirt, als Begriff im Keime, der sodann im Menschen sich nur zu vollenden brauche, behandelt! — Wie oft will man ferner gerade durch diese Aehnlichkeit in der Offenbarungsweise zweier Substanzen das Recht begründen, die wesentliche Verschiedenheit dieser Substanzen (nach der Aussage des reinen, wenn auch empirischen Bewußtseyns) als eine Lüge, für das höhere philosophische Bewußtseyn zu verwerfen, um so den Menschen mit dem Thiere aus Einer Wurzel auftauchen zu lassen, nur mit dem Unterschiede: daß sich der Mensch zum Thiere verhält, wie die Blume zum Blatte, wovon sich nur jene für die höhern idealen Einflüsse ei-

erfassen: — zum handgreiflichen Erweise, daß auch die edelste Individualität nicht selbstständiges Seyn, sondern Modification einer tiefer liegenden Substanz ist. Und da alle Gesetze selbst wieder nur Erscheinungsweisen sind, die ihren letzten Grund in dem Seyn selber haben: so werden sich auch jene Gesetze aus der Substanzialität der Natur erheben und aufzählen, und nach diesen auch das, bis zur Reflexion im Thierreiche gesteigerte Naturleben, sich bemessen lassen. Ist z. B. jede Substanz ein relatives Absolute, und als dieses ein Seyn für sich: so ist auch hierin zugleich die Selbsterhaltung des Naturlebens begründet, und dadurch auch der Schlüssel gegeben für die Reflexionswunder in den Producten der gesteigerten Natur — besonders der höheren Klassen im Thierreiche, vorzüglich in den Fällen, wo die Selbsterhaltung des Individuums gefährdet ist. Ferner: die Natur als reale Einheit und lebendiges Princip wird diesen ihren Character auch formal in ihrer Erscheinung und Production auszuprägen streben; ja in den Producten ihres gesteigerten Lebens (in der Thierwelt) wird eben jene formale Einheit zum Naturbewußtseyn, zum Reflexe kommen, so weit dieser wie jenes in der Natur, als einer unfreien Substanz, möglich ist. Und eben jener

---

nes Sonnengottes aufschließt, und so durch diesen neuen Gegensatz ein selbstbewußtes Leben für die Ewigkeit beginnt! — Anderer Verirrungen, weil sie unbedeutender sind, nicht zu gedenken: wie z. B. die Confundirung des Begriffes von Substanz mit dem Begriffe vom Allgemeinen, so daß man einerseits gar nicht ansteht, jenen als Inbegriff aller Beschaffenheiten eines Dinges zu bestimmen; andererseits aber eben so wenig ansteht, die allgemeine Vorstellung (Begriff) das Noumenon der Dinge zu nennen, von welchen jene Vorstellung abstrahirt worden ist.

Reflex ist es, der die schematisirende Einbildungskraft und ihre Wunder in der Thierwelt begreiflich macht. — Endlich: sind Zeit und Raum Formen jedes creatürlichen Seyns in seiner Selbstoffenbarung: so wird auch das erhöhte Naturleben unter denselben Formen stehen, und diese sodann jene, oft wunderbare, Combination unter den Vorstellungen der Thiere begründen.

So wird die Natur zum Affen des Geistes, beide aber zum Ebenbilde Gottes dadurch, daß Er beiden verliehen hat, den unwandelbaren Grund ihrer Erscheinungen in sich zu haben, d. h. als Substanz Causalität zu seyn. Aber wie gesagt, der Natursubstanz allein ist es eigen, nicht bloß überzugehen in die Erscheinung, sondern auch aufzugehen in ihr, und deßhalb auch nie über sie hinauszugehen, um zu sich selber und dadurch zu einem höheren Wissen zu kommen. Wäre das letztere auch nur Einem Individuum in der Natur gelungen, so hätte dieses einzige Exemplar die Macht: Person, und kraft dieser Erbe der Menschheit zu werden, für seine Gattung wenigstens, auf immer exemplarisch gerettet, und so die unübersteigliche Schranke zwischen Geist und Natur niedergestürzt — und hätte das Recht mit einzustimmen in das große Hallelujah, das da spricht:

„Eine Flamme von dem Altar an dem Thron
Ist in uns're Seele geströmt!
Wir freuen uns Himmelsfreuden,
Daß wir sind, und über Ihn erstaunen können!“

So mögen die Worte des Gottbegeisterten Sängers die letzten meines heutigen Briefes seyn.

Ihr, mir ewig werthes Schreiben enthält freilich noch manches Fragezeichen, die Sie im Umgange mit Ihrem Neffen nie

umsonst ansetzten, und worauf ich Ihnen wohl eine Antwort geben sollte, weil ich vermuthe, daß Sie solche von mir erwarten, z. B. über die angeführte Stelle aus St. Pauli Briefe an die Römer.

Daß ihm, als er diese merkwürdigen Worte niederschrieb, — ihm, dem speculativen Kopfe unter allen Aposteln, etwas Besseres vorschwebte, als die Elemente eines physico-theologischen Beweises der späteren Zeit; davon geben gewisse Ausdrücke, wie Sie bemerken, nur zu deutliche Spuren. Wie konnte er sagen: »Das Unsichtbare an Gott wird in der Weltcreatur (aus den Wirkungen erkennbar) angeschaut: so wie dessen ewige Macht und Gottheit?!« — ist nicht Gott selber ein Unsichtbares? was verstand er also unter der Unsichtbarkeit des ohnehin nicht sichtbaren Gottes? — was konnte er verstehen unter der Gottheit und ewigen Macht Gottes? — — Welch' ein kühner Ausdruck ist ferner nicht das Wort: Weltcreatur, womit er mir die Totalität alles relativen Seyns, als Position Gottes zu umfassen scheint, weil er jene Weltcreatur als Wirkung Gottes bezeichnet! — Und sind endlich solche Lichtblicke vielleicht etwas Seltenes, bei ihm, der solche nach allen Weltgegenden des creatürlichen Seyns zu werfen gewohnt ist? Als unverwelkliche Cypresse am Sarcophage des Naturlebens steht das schwere Wort von ihm: »Die Creatur seufzet nach der Wiedergeburt der Kinder Gottes.« — Und zur goldenen Bulle stempelte er das Adels-Diplom der Menschheit in jedem Menschen, als er JEsum von Nazareth den zweiten Adam nannte! Und so wie jener Spruch unserer Naturphilosophie zum Polarstern in ihren genialen Constructionen dient, so sollte dieser Name den speculativen Theologen mehr als bloßer Comet seyn, den die glühende Phantasie eines Orientalen auf- und niedersteigen ließ.

Wenn Sie mir es erlauben (und Sie erlauben mir es gewiß, wenn Sie mir es zutrauen), so soll von nun an unser Briefwechsel eine andere Wendung nehmen: — wir wollen die Pole wechseln, lieber Oheim! Lassen Sie mich die Elemente der Creationstheorie als Fundament einer Erlösungstheorie benützen, die sich über und auf jenem erheben soll, nach dem stillen Entwurfe meines Geistes, nicht zu meiner Ehre, sondern zur Ehre Dessen, vor Dem sich alle Knie beugen müssen, und seiner Braut, die Ihm jene Ehre nie schuldig geblieben ist. Ihnen bleibt ja doch der Ruhm, daß Sie mir in Plan und Ausführung die Hand geführt. Mit Sehnsucht erwartet den Bescheid Ihr

Einsiedeln am weißen Sonntage.

Neffe Thoms.

Dreizehnter Brief.

Lieber Neffe!

Bravo mein Thoms! Du hast Dich ritterlich gehalten, so, daß ich Dir mit dem Erstlinge der Auferstehung zurufen muß: Der Friede sey mit Dir! Dein Brief ist zwar dießmal weit und breit ausgefallen: aber Dein armes Herz war auch von allen Seiten so gepreßt und beengt, daß es sich, sobald es Raum gewann, nach allen Seiten hin auszudehnen und Platz zu machen suchen mußte, und wie ich hoffen darf, wirst Du Deinen einmal sauer errungenen Platz tapfer behaupten, und Dich von keinem Geschwätze, weder von dem redlichen noch von dem falschen, weder vom prahlerischen noch vom kriechenden, aus der Schanze schlagen lassen, auf der Du Dein Fähnlein aufgepflanzt hast. Ganz besonders aber ergötzte mich einerseits die großjährige Gewandtheit, mit der Du Dich meiner Furcht vor dem Verdacht der Heterodoxie gegenüber stellst; so wie mich andererseits die strenge Entfaltung einiger, von mir nur hingeworfener Gedankenkeime wirklich überraschte. Hierher gehört z. B. Alles, was auf den Gegensatz zwischen Natur und Geist im relativen Seyn Bezug hat. — Darum noch einmal: Der Friede sey mit Dir! und zwar deßhalb, weil ich Dir eben einige speculative Anathemata bekannt machen will, die zwar nicht wegen Deiner geschmiedet worden sind, aber doch einmal ausgefertigt, auch Dich treffen, — und zwar wegen folgender Behauptungen:

1. weil Du der Bezeichnung der Gottheit nach ihrer Wesenheit mit dem Worte Geist, keinen metaphysischen Werth zuzutrauen scheinst;

2. weil Du eine Gotteserkenntniß ohne unmittelba-

re Einwirkung Gottes auf die intelligente Creatur zu behaupten scheinst.

Höre nun aber die, gegen Dich sich erhebenden Anathemata, wie mir selbe unlängst in Vorlesungen über religiöse Philosophie zu Gesicht kamen. — Das erste derselben lautet: »Mit der Einsicht, daß der Schöpfer Geist ist, und daß selbst die creatürlichen Geister nur durch Theilhaftseyn dieses Urgeistes auch in ihrer Sphäre als freie Causalitäten sich zu äußern vermögen — hat die religiöse Philosophie festen Boden gewonnen und die Worte: geistlos und gottlos sind synonim.« —

Wie ist Dir denn zu Muthe, mein lieber Thoms! bei diesem Bann- und Wetterstrahl? O der Englische Garten der Speculation wird Dir noch gar oft zum Oelbergsgarten werden! — Aber sey getrost! — wer denselben nicht unberufen betreten, und nicht bloß neugierig durchstrichen hat, sondern mit dem steten Gedanken in ihm weilt: Herr! nicht meine, sondern Deine Ehre gehe in Erfüllung, der hat immer so viel Muth vorräthig, um seinen Feinden kühn entgegen zu treten mit der Frage: Wen sucht ihr? — Doch habe ich Dir vielleicht den Angstschweiß schon auf die Stirne getrieben, so ists auch meine Pflicht, Dir denselben zu trocknen, besonders in der fröhlichen Osterzeit. Und so zur Sache.

Diese Wahrheit: »Daß ein Urgrund ohne Selbstbewußtseyn kein Gott sey« zu läugnen, ist Dir ja nie in den Sinn gekommen; folglich stimmst Du auch der Behauptung bei: daß ein geistloser Gott, ein gottloser Gott sey. Und das ist in diesem Falle die Hauptsache. — Selbstbewußtseyn aber (sey es im absoluten, sey es im relativen Seyn) ist nach unserer Behauptung ja doch überall nur Form, (wenn auch wesentliche Form), mit dem Unterschiede, daß diese

im relativen Seyn abhängig ist von der Sollicitation eines fremden Seyns, im absoluten Seyn aber selbst unbedingt — unabhängig ist. Wenn also gesagt wird: Gott ist Geist (d. h. sein ewiges Selbstbewußtseyn), so wird hiemit nur die Form bezeichnet, die der creatürliche Geist mit Gott (und im gewissen Sinne auch die Natur, wie gezeigt wurde, mit dem Geiste) gemein hat. Allein — so wenig die schematisirende Einbildungskraft der Thierwelt je berechtigt, dem Naturreiche und der Menschenwelt ein und dasselbe Princip zu vindiciren, (von welchem sodann der Geist des Menschen nur eine höhere Entwicklung wäre): so wenig ist Jemand berechtigt, diese identificirende Operation fortzusetzen, und (wegen der Aehnlichkeit oder theilweisen Gleichheit der Form in Gott und in dem Geiste) eine Identität der Wesenheit in Beiden zu behaupten, und jene Identität mit dem Worte: Geist, zu besiegeln.

Ja, gerade der von Dir bemerkte Umstand: daß die äußere Natur immer in ihren Erscheinungen aufgeht, ohne hinter und über denselben sich als lebendigen Grund und Einheit zu erfassen, ist dem Geiste hinlänglicher Rechtsgrund, sich in wesentlicher, qualitativer Differenz von der Natur aufzufassen und zu behaupten.

Und läßt sich dieser Grund, (auf empirischem Boden erwachsen), überdieß auch noch metaphysisch, aus dem Begriffe einer Offenbarung Gottes nach Außen (ad Extra), rechtfertigen, — so kann man ruhig seinen Feinden ins Auge sehen und sie fragen: Was und Wen sie suchen? — ?

Allein — wie steht es mit der zweiten Hälfte desselben Anathems: daß nämlich nur durch Theilhaftseyn mit dem Urgeiste der creatürliche Geist als freie

Causalität sich zu äußern vermöge? — Ich glaube, Thoms! wir müßten den Satz umkehren: Nur die freie Causalität (der Substanz als Geist) wird der Form des göttlichen Seyns (des Selbstbewußtseyns, d. h. der Kraft, sich als Substanz zu erfassen) theilhaftig, ohne jedoch bei diesem Selbsterfassen sich als Substanz anzuschauen, d. h. sich real zu objectiviren, zu dupliren. Kurz: die freie Causalität ist die Bedingung, daß der Geist des Selbstbewußtseyns und hiedurch der Form des göttlichen Seyns theilhaft wird; nicht aber das Selbstbewußtseyn die Bedingung von der freien Causalität. So viel ist wohl wahr, daß dem Geiste seine Handlungen nicht früher als einem freien Wesen imputirt werden können, bevor er sein Wesen im Gedanken rein gewonnen, und in der Sprache mit dem bedeutenden Worte: Ich, ausgeprägt hat: — allein dieses practische Handeln muß doch von der Freithätigkeit im Allgemeinen, wohl unterschieden werden, die, wie Du richtig bemerkst, bei all' ihrer Unwillkührlichkeit doch ihr freies und geistiges, und kein nothwendiges Naturprincip beurkundet. Dieses vorausgeschickt, wirst Du mich nun wohl verstehen, wenn ich auf eine Herabstimmung Deines Urtheils über die Geistigkeit Gottes antrage; denn so lange in Gott und in der freien Creatur Wesen und Form nicht bloß logisch, sondern metaphysisch unterschieden wird, und diese Form beiden (wiewohl auf verschiedene Weise) zukömmt: so lange darf auch, nach metaphysischem Rechte, Gott ein Geist, und zwar mit dem ausschließlichen Character der Vollkommenheit, Geist genannt werden, — aber es versteht sich, daß die Natur und Wesenheit Gottes hievon ausgeschlossen bleibt, — denn sonst müßte man auch Gott die Freiheit und Vernunft, mit dem Zusatze der Vollkommenheit, consequent vindiciren, dadurch aber den Unterschied zwischen Gott und der Creatur abermal als ei-

nen bloß quantitativen (d. h. dem Grade nach) aufstellen. Das Eine Glied aber des Gegensatzes im relativen Seyn heißt nicht deßhalb Geist, weil es Bewußtseyn hat; sondern weil dieses Bewußtwerden als ein Freiheitsact ein Princip des Lebens aufschließt, das vom Naturprincipe wesentlich verschieden seyn muß, das sodann auch in allen Individuen der Gattung vor allem factischen Bewußtseyn vorausgesetzt werden kann.

Ich gehe zum zweiten Anathem über, welches lautet:

»Wenn jede Intelligenz nur mittelst einer Form (Species) erkennt, so folgt hieraus: daß die Erkenntniß selbst alles Geschöpfes den geschaffenen Geist doch nicht zur wahrhaften Erkenntniß Gottes bringen könnte, falls Gott nicht unmittelbar Selber letztre ihm ertheilte.« — — Und dieses Anathem trifft Deine Ansicht, vermöge welcher der menschliche Geist ohne unmittelbare Einwirkung, durch bloße Beachtung des Weltalls (folglich nicht ohne mittelbare Wirkung Gottes) zur Gotteserkenntniß gelange. Doch höre zuvor die Begründung der entgegengesetzten Ansicht: »Da kein Geschöpf gleicher Gattung (generis) mit dem Schöpfer ist, so kann dieser auch durch keine bloß geschöpfliche Form erkannt werden; sondern hiezu ist nöthig, daß Gott Selber die Form des Intellectes im Geschöpfe, und mit dem Letzteren vereint werde.« ——— Warum? »Weil, so wie Gott sein Seyn, Er auch seine Wahrheit (als Form seines Intellectes) ist; oder mit andern Worten: Weil die Weise des Erkennens Gottes selber göttlich, d. h. eine göttliche Weise (Weisheit) ist.« —

Zur weiteren Erläuterung wird noch hinzugesetzt: »Was nun aber irgend eine Form — Species — Weise — empfangen soll; muß hiezu erst die nöthige Disposition (und zwar nicht bloß in potentia) empfangen haben. — Da aber unser Verstand (als vorerst nur natürliches Erkenntnißvermögen) diese nicht-natürliche (supranaturale) Disposition von Natur eben nicht hat; so muß er sie von Gott, und kann sie von keiner Creatur erhalten.« — — —

Ein Schrifttext versiegelt das Anathem, er heißt: In lumine tuo videbimus lumen! — —

Allerdings ist keine Creatur gleichen Geschlechtes mit dem Schöpfer, wenn unter dem Worte Genus so viel als Substanz (Noumenon) verstanden wird; wird aber dasselbe in seinem eigentlichen formalen Sinne genommen, so hat sich ja erst gezeigt, daß die intelligente Creatur mit Gott unter Einen Begriff (Genus), und zwar den der Geistigkeit gebracht werden kann. Aus der qualitativen Differenz zweier Wesen folgt sodann unstreitig, daß ohne Einwirkung des Einen auf das Andre in keinem von beiden ein Wissen von dem andern fremden Seyn entstehen könne, und wenn man der Modification, welche diese Einwirkung in dem intelligenten Wesen zur Folge hat, den Namen Form des Intellectes geben will, so mag das füglich geschehen: aber hieraus folgt noch keineswegs:

a. daß jene Einwirkung eine Vereinigung voraus- oder nachsetzt;

b. daß durch jene Einwirkung dieselbe Art und Weise, wie Gott sich selber erkennt, eingeimpft werden müßte, — um den Gottesgedanken überhaupt zu gewinnen. Es handelt sich ja bei der normalen Erkenntniß Gottes im gegenwärti-

gen Leben um keine Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht, — sondern um die Erkenntniß, wie Paulus sagt — durch und mittelst eines Spiegels, d. h. mittelst eines Reflexes (in aenigmate). — Es ist endlich auch nicht in Abrede zu stellen, daß die oben bemerkte Einwirkung, sammt ihrer Modification, eine Disposition im Subjecte (auf das die Einwirkung, und in dem die Modification geschieht) voraussetze: aber das ist nicht wahr, daß unserm Geiste als einer freien Intelligenz, von Natur aus diese Disposition nicht zukomme. Mit der Kraft: sich in sich zu unterscheiden, (d. h. sein Wesen von seiner ursprünglichen wesentlichen Form) — ist ihm auch zugleich die Kraft mitgegeben, fremdes Seyn jeglicher Art vom eigenen Seyn zu unterscheiden — und in jenem, wie in seinem eigenen, eine Bestimmung nach Wesen und Form mit gleicher Gewißheit vorzunehmen, versteht sich, nicht früher, als das fremde Seyn mittelst Einwirkung aus seiner in die Region des Geistes übergegangen ist.

Durch diese Gegenbemerkung aber soll übrigens gar nicht die Schwierigkeit, ja Unbegreiflichkeit in Abrede gestellt werden: 1. Wie fremdes Seyn in seiner qualitativen Differenz in fremdes Seyn übergehen könne. Allerdings seit Cartesius ein Gordischer Knoten in der Speculation, den der Pantheismus unsrer Tage wohl zerschnitten, aber nicht gelös't hat; ein Umstand, der da macht, daß des Letztern Universalmonarchie nur so lange dauert, als sein kurzes Leben. — 2. Wie und warum nur der Geist vom Geiste, nicht aber von der nicht-intelligenten Natur, ursprünglich ins geistige, bewußte Leben gerufen werden könne, so, daß dieser erweckende Geist bei dem ersten Menschenexemplare der göttliche Geist selber seyn mußte.

Durch diese Gegenbemerkung soll nur die Consequenzmacherei in Abrede gestellt werden, und zwar —

a. daß, so wie Gleiches nur von Gleichem erweckt, so auch nur Gleiches von Gleichem erkannt werden könne;

b. daß Gott deßhalb, weil er der ursprüngliche Erreger für den Menschengeist, auch von gleicher Wesenheit mit demselben seyn müsse.

Denn um den Geist ins Leben des Selbstbewußtseyns zu rufen, bedarf es nur des Selbstbewußtseyns, und dieses kömmt Gott so gut wie dem Menschen zu, (wiewohl Gott auf eine Weise, die, weil sie im absoluten Wesen Gottes selbst gegründet ist, in dieser Beziehung mit dem relativen Selbstbewußtseyn incommensurabel ist). Aber der Natur unter dem Menschen kömmt kein Selbstbewußtseyn zu, da sie sich nie in sich zu scheiden, und so sich als Grund zu erfassen im Stande ist. —

Ueberhaupt muß ich Dir größere Behutsamkeit anrathen im Gebrauch der Schlagwörter der jedesmaligen Zeitspeculation, dieser Scheidemünze, die nicht immer von echtem Schrot und Korn ist. Solch' ein Schlagwort ist auch das von Dir im Vorbeigehen angewendete und bekannte: Gleiches wird nur von Gleichem erkannt. So wenig mich dieser Machtspruch aus dem zahnlosen Munde des Pantheism stört, (denn es ist der Grundton aller seiner Compositionen), so widrig ist er mir als Cocarde Derjenigen, die als speculative Friedensrichter mit blankem Richtschwert durch die offenen Straßen und Sackgassen der heiligen Stadt ziehen, um an dem alten Irrthum das Todesurtheil zu vollziehen: weil sie eben dadurch ihr Richtschwert in ein Barbiermesser verwandeln, wodurch sie höch-

stens in den Stand gesetzt sind, dem alten Ungeheuer als Delinquenten Haare und Bart zu scheren, bis er sich selber, auf ihren Vorschub, auf freien Fuß setzt.

Unter solchen Umständen kömmt es wahrlich dem stillen Beobachter schwer an, solchem Scharfrichterwesen nicht mit dem Wandsbecker zuzurufen:

„Gelehrig mein Jahrhundert ist.
Der Esel Heu und Disteln frißt.“

Wenn Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, wie kömmt denn (vom Standpunkte des Semipantheism, der Gott und Geist dem Wesen nach identificirt) der Menschengeist dazu, eine Natur unter ihm (in qualitativer Differenz) zu erkennen? — oder (vom Standpunkte des Hylozoismus, der Geist und Natur dem Wesen nach identificirt, Gott aber als ein außerweltliches Wesen glaubt) wie kömmt der Geist dazu, einen Gott über sich zu erkennen? — müssen nicht beide (wenn sie behaupten wollen, was sie reden, und reden wollen, ohne sich logisch zu enthaupten) in consequenter Durchbildung ihres Systems alles relative Seyn in seiner Substanzialität als Modification der Einen absoluten Substanz aufstellen?!

Wollte aber z. B. der Semipantheismus als Rechtfertigung erwiedern: Nur die lebendige Physis im Menschen erkennt eine Natur, so wie der Geist in demselben den Urgeist — Gott; so wird diese Rechtfertigung ja zunichte vor der Einheit des Selbstbewußtseyns, als einer Thatsache, mit welcher das Selbstbewußtseyn des Geistes steht und fällt. Denn es ist ja nicht das Auge des Thieres im Menschen, welches da sieht, wie der Mensch sieht: es ist das Auge des Geistes, der allein das

Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit, zur sinnlichen Grösse, zu verbinden, und jenes in dieser Form in die Einheit seines Bewußtseyns aufzunehmen im Stande ist, weil er sich selbst in sich als Einheit, als übersinnliche Grösse, zu erfassen vermag. Der Brennpunkt aber alles Räthselhaften in dieser Rechtfertigung bleibt immer: Wie Gott, der außer der Verbindung mit der Physis sein ewiges Selbstbewußtseyn ist, in dieser Verbindung vom Bewußtseyn komme? — und — Warum er von sich komme, da er doch unter Mithülfe seines Gleichen von gleichem Geschicke, abermal zu sich zu kommen bestimmt ist?

Oder — glaubst Du vielleicht, lieber Thoms! daß es mit dem Dreieinigen im Himmel eine ähnliche Bewandtniß habe, wie mit unsern Fruchtpflanzen auf Erden? — daß auch Er in seiner ewigen Fruchtbarkeit zuweilen taube Blüthen und taube Samenkörner ansetzt, die dann gut dazu sind, um in den Erdenstaub herabgesäet zu werden, zur wechselseitigen Veredlung des Irdischen durch das Himmlische und umgekehrt? — ! — Unter diesen tauben Nüssen des Himmels würden dann allerdings jene den ersten Platz behaupten, die ihre Taubheit mittelst eines Sprach- und Hörrohrs zu beglaubigen verstünden. — Doch hievon genug.

Uebrigens hat jener speculative Machtspruch auch seine wahre Seite, sie lautet: Nur was um sein eigen Seyn weiß, kömmt zum Wissen um fremdes Seyn, (dieß mag nun eines mit, oder ohne Bewußtseyn seyn), — und es ist, wie gesagt, gar nicht nothwendig, alles in Person zu seyn, um von Allem in Person etwas Rechtes zu wissen. Doch — wo bin ich hingerathen? — ich wollte Dich ja ausrüsten, um den Bann von Dir abzulehnen, und indessen lege ich fast selber Andere in den Bann, was

ich nicht wollte, — wiewohl es auch im Gebiete der Speculation heut zu Tage Einem sauer wird, statt des Anathems nicht eine Satyre zu schreiben, oder von dem alten scandalösen Poëme des französischen Atheismus: **La guerre des Dieux**, auf deutschem Boden eine neue honette Auflage zu veranstalten unter dem Titel: **La guerre des Dieux raisonnés.** —

Gegen das zweite Anathem (in seiner correcten Gestalt versteht sich) kann ich Dich aber dießmal keineswegs von allen Seiten kugelfest machen. Die Speculation muß oft einzelne Seiten des erkennenden Geistes ihrem organischen Verbande entheben, um dieselben allseitig betrachten zu können; allein sie darf über diesem Trennen — das Wiederzusammensetzen nicht vergessen: und das thun Jene, die da meinen, auf rein theoretischem Wege den Gottesgedanken (wie die Menschheit ohne denselben nirgends in der Geschichte gefunden wird) zu begreifen, und dabei den dynamischen Verband übersehen, wie solcher zwischen jedem Seiner selbst bewußten Individuum und der Gottheit factisch im Gewissen vorhanden ist. Ich bin im Gegentheil der Meinung, daß ohne jenen lebendigen Verkehr Gottes mit der Seele jedes Einzelnen, zwar nicht die Idee eines absoluten Etwas untergehen, wohl aber nie in die Idee eines Gottes (d. h. eines durch und aus sich vollkommenen Wesens) übergehen würde. Nicht umsonst hat die Sprache des speculativen Volkes in Europa jenen normalen Lebensverkehr zwischen Gott und Geist Gewissen genannt, gleichsam als wäre derselbe die Basis alles Wissens von Gott und göttlichen Dingen. Und diesen Wink von der Hand der Sprache wollen wir auch festhalten und sehen, wohin er uns führt. —

Wenn wir die Thatsachen und Erfahrungen, die in dieses Gebiet des Geisteslebens gehören, wohl erwägen, so ergibt sich

ganz ungezwungen, daß eine persönliche Macht dem Menschengeiste bald warnend bald rächend gegenübertritt, — nicht aber die Gewalt eines organischen Gesetzes. Wie käme es auch sonst, daß der Geist dieses organischen Gesetzes auf eine Weise los werden könnte, wie er keines andern Gesetzes (z. B. seiner erkennenden Thätigkeit) los werden kann? Wie käme es ferner, daß gerade in dem Momente, wo der Geist glaubt, mit diesem Gegner fertig geworden zu seyn, dieser gegen seinen Willen in der Nacht seiner Seele vor ihn hintritt, und wie der Engel mit Jacob, so mit ihm ringt bis zur Morgenröthe, sey es nun, daß diese ihm auf dem Schaffotte, oder in der Einöde aufgehe? — Eine Speculation, die auf diesen Zweikampf und auf sein Gottesurtheil keine Rücksicht nimmt, die zieht zwar gelähmt wie Jacob an der Hüfte, aber ohne Segen vom Schauplatze der Speculation. Gleich treffend ist auch die populäre Definition des Gewissens als Stimme Gottes, gleichsam eines Nachhalles von jener ursprünglichen im Paradiese, die da lautete: Adam! wo bist du?! Es ist also im Gewissen, in objectiver Beziehung, Etwas, was sich mit dem Tone und der Stimme, nicht aber mit dem Lichte und der Farbe in Parallele setzen läßt; so wie andererseits in subjectiver Hinsicht jenem Tone ein Gehör und Horchen (das für den Willen ein Gehorchen werden soll), nicht aber ein Schauen des Lichtes entspricht. Nun behaupten ja eben unsere Naturphilosophen, daß der Ton, zum Unterschiede vom Lichte, für hörende Wesen durchwohnender aber nicht inwohnender Natur sey. — Kurz: wir sehen daraus, daß es selbst in der unmittelbaren Offenbarung Gottes an den Geist verschiedene Weisen gibt, ohne eben eine Vereinigung Gottes mit dem Geiste, d. h. eine lebendige Wechseldurchdringung zu seyn. Und doch bei alle dem, daß das Gewissen als Lebensverkehr doch noch keinen Liebesverein involvirt: welch' großen Einfluß hat es auf unsern ursprünglichen Gottesgedanken und seine spätere all-

seitige Würdigung! — Sehen wir nämlich ab von diesem Gegensatze einer persönlichen Macht, die da kömmt und geht, nicht wann und wie Ich will, wiewohl sie weder weicht noch nahet ohne alle Veranlassung von Seite des Ichs; so kann der Geist sich zwar des Gedankens eines absoluten Seyns nicht erwehren, aber welche Region, welche Stelle im All, und Stellung zum Geiste, wird er ihm einräumen und anweisen? — Er wird zwar der Idee eines Absoluten nicht los werden, da sich ihm im Selbstbewußtseyn sein eigen Seyn als ein bedingtes dadurch aufgeschlossen hat, weil es nicht einmal zur Kraftäußerung und Erscheinung vordringen kann, ohne Einwirkung und Kraftäußerung eines fremden Seyns: aber wohin wird der Geist nun eben jenes Unbedingte setzen, nach unserer Voraussetzung: daß ihm dasselbe nicht als persönliche Macht und selbstbewußtes Seyn aufgegangen ist? — In der letztern Qualität könnte und müßte er dasselbe über sich hinaus versetzen, da er ja selbst sich als Person anerkennt; im widrigen Falle kann Es diese Stelle nicht einnehmen. — Wie so?

Da sein Selbstbewußtseyn als Erscheinung bedingt ist von der Einwirkung eines fremden Seyns, und er in jenem Selbstbewußtseyn sich erst als bedingtes Seyn erfassen lernt: warum sollte er nicht die Bedingung seines Wissens um sein Seyn nicht auch als Bedingung seines Seyns selber ansehen? — Und dieses andere fremde Seyn ist dann nicht etwa die Gattung, der er angehört, da das erste Glied derselben, der erste Mensch, ja unter demselben Gesetze der Anregung von äußerm Seyn steht; — sondern die äußere Natur selbst, die er dem ersten Individuum der Menschheit allein gegenüberstehend sich vorstellen muß. Was diese Versetzung der Idee noch mehr erleichtert, ist die Hoheit und Größe und Gewalt der Natur in ihren Erscheinungen, mit der sie sich vor den Anblick des schwachen, hülfsbedürftigen Menschen hinstellt und ihm unwillkührliche

Ergebung abfordert, als an eine Authorität, die früher war, als Er und sein Geschlecht, das bei ihr Wohnung genommen. Und eben diese Eigenschaften der Natur sind es, die das besondere Bedenken, daß diese hohe und gewaltige Macht ihren Willen doch nicht durch Worte und Gedanken dem Menschen eröffnen könne; in tiefen Hintergrund stellen, das, wenn es im Vordergrunde stände, allerdings dem Gedanken Raum geben würde: Wie kann ein Bewußtloses, der Grund des bewußtvollen Lebens seyn — die ewige Nacht, die Mutter der Lichter!! Es steht aber im Hintergrunde, weil der Mensch das Maaß zur Bestimmung des Absoluten nur in sich finden — von sich selber nehmen kann. Weiß sich denn aber der Mensch als ein Bewußtseyn vom Anbeginn seines Daseyns? — war er nicht selbst eine Finsterniß, in der sich der Funke des Gedankens durch die Reibung an der Außenwelt und Mitwelt entwickelt? — ? —

So viel wird hinreichen, um Dir abermal ins Gedächtniß zu rufen, was ich Dir an einem andern Orte schon gesagt habe: Wenn von den Factoren des Selbstbewußtseyns der Eine entweder ganz wegfällt, oder aus seiner primitiven Stellung heraustritt, — daß sodann alle andern eine gewaltsame Verrenkung erleiden, in der keine Wahrheit liegt.

So viel wird endlich hinreichen, um Dich zu überzeugen, daß Du Dich getäuscht hast in Deiner Ansicht, auf rein theoretischem Wege eine Gotteserkenntniß in dem Grade der Vollkommenheit zu Stande zu bringen, wie wir selbe hie erringen können, erringen müssen, um das Ziel unsers Daseyns nicht zu verfehlen: Gott nämlich, und unsere Liebesvereinigung mit Ihm, das gänzliche Ueber- und Aufgehen unsers Geistes nach Vernunft und Willen in dem göttlichen Wesen, ohne Vernichtung unserer Persönlichkeit, unsers reinsten

Selbstbewußtseyns. Auf diese Wahrheit weißt selbst der Weltapostel hin in jener Stelle, die ich Dir anführte und mit Fragezeichen in Deine Betrachtung einführte. Es heißt: »Doch da sie Ihn erkannten, haben sie Ihn doch nicht geehrt, — und hingen nach der Eitelkeit ihres Herzens; und ihr unverständig Herz ward verfinstert, sich weise dünkend sind sie Thoren geworden.« Und so ists! Da sie auf Ihn horchten, haben sie Ihm doch nicht gehorcht, — und gingen dem verkehrten, von Gott abgewendeten Willen nach. Wie aber der Wille und seine Richtung, so ist auch der Verstand, der ja nichts Anderes ist, als der Wille in der Richtung auf den einwirkenden Gegenstand, um ein Erkennen desselben mit seinen verschiedenen Graden zu Stande zu bringen. So lautete jene Stelle in psychologischer Uebersetzung. — Es ist in unsern Tagen der Satz: daß aller Atheismus ethischer Natur sey, zum Lieblingsthema auf unsern Kanzeln und Cathedern geworden, im Gegensatze mit einem andern Machtspruch der moralischen Sansculotten: daß es einen Atheismus geben könne, ohne practische moralische Gotteslängnung. — Allein nicht bloß unser Wissen um Gott und göttliche Dinge, sondern all' unser Wissen von Dingen aller Art ist ethischer Natur, weil keines zu Stande kömmt ohne die spontane Kraft unsers freien Geistes, die als Verstand erschließt, und als Wille beschließt; und so lange unsere Psychologen von diesem Gedanken nicht durchdrungen sind, und von demselben ihre Psychologien nicht durchdringen lassen: so lange wird die Speculations- und Reflexionssucht unserer Zeit ihr Ideal auf allerlei Wegen zu realisiren suchen, unbekümmert um den Weg der Furcht des Herrn, der der Anfang aller Weisheit, — so wie das Ende aller Weisheit die Liebe ist.

Jene wie diese mögen Dir zur Seite stehen, wenn Du nach Deinem Wunsche mir in den Betrachtungen über das Meister-

stück der göttlichen Liebe, die uns nicht bloß gebar, sondern auch wiedergebar, vorangehen willst. Von beiden erfüllt sang Dein Dichter:

„Der Seraph stammelt's, und die Unendlichkeit
Bebt's durch den Umkreis ihrer Gefilde nach,
Dein hohes Lob, o Sohn! Wer bin ich,
Daß ich mich auch in die Jubel dränge?"

So rede denn — es horcht und gehorcht Dir

Geschrieben am 2. Sonntage nach Ostern, 1827.

Dein

hocherfreuter Oheim Peregrin,
Pfarrer zu Kirchfels.

Postscriptum. Als Lückenbüßer für manche Stelle unserer bisherigen Correspondenz verschmähe die zweite Beilage nicht.

Beilagen.

Erste Beilage.

Zeit und Raum.

Wie unser Erdreich, so hat auch das Hochland der Philosophie seine Strecken von Brachfeldern und Urwäldern, nur mit dem Unterschiede, daß dort die Armuth und Dürftigkeit der Scholle den Eigenthümer zur Brache nöthigt, hier aber die Fruchtbarkeit des Bodens und die Geistesthätigkeit eines einzigen rationellen Landwirthes die Generationen von Jahrhunderten einschlummert, daß sie ihre Felder brache liegen lassen, und es wäre in der That keine nutzlose oder uninteressante Arbeit, bei einer projectirten Feldmessung des philosophischen Gebietes auf diese Brachfelder und ihre verschiedene Natur aufmerksam zu machen.

Mit den Urwäldern aber hat es eine ganz andere Bewandtniß. Sie besitzt eigentlich nur Einen Urwald, und das ist der heilige Hain geschichtlicher Offenbarung, dessen Stämme wir in dem, eben deßhalb heilig genannten Buche der Bücher besitzen. Aber er ist leider! von jeher von zwei Parteien in Beschlag genommen, wovon die Eine zum Behufe der Kohlenbrennerei und Potaschsiederei ihre Wohnung darin aufgeschlagen, die Andere aber nur darin lustwandelt, oder sich seiner Stämme als Mastbäume und Segelstangen bedient, zu Entdeckungsreisen nach neuen Zonen.

Doch dieses Mal ist nur Brachland der Gegenstand der Betrachtung. Dorthin gehört nämlich die Frage über das Wesen des Raum's und der Zeit.

Die erste gründliche und durchgreifende Untersuchung hierüber stellte, nach dem einstimmigen Zeugnisse aller Kenner der Philosophie und ihrer Geschichte, Aristoteles an, abgesehen von der unbegründeten Idee über denselben Gegenstand, wie er sie von seinem Lehrer Plato erhalten. Die Resultate seiner Forschung aber haben die Jahrhunderte hindurch bis auf Kant die Geister beherrscht — ein schöner Zeitraum! — Ja Einige gehen noch weiter, und behaupten, es sey seit Aristoteles gar keinem Philosophen mehr in den Sinn gekommen, die Untersuchung weiter fortzusetzen: doch das ist eine Frage, die einer besondern Erörterung bedürfte.

Vor der Händ lohnt sich's der Mühe, die Resultate beider großen und bis dahin verwandten Geister, daß sich sogar wechselseitig ihre Namen austauschen lassen, in nähere Berührung zu bringen.

Nachdem der göttliche Plato die Zeit als die Bewegung des Universums (folglich als Eigenschaft desselben), und dieses sodann als den Raum selbst bestimmt hatte, widmete Aristoteles in seiner Physik dieser Untersuchung einen eigenen Abschnitt unter zwei Fragen, nämlich: Gibts wirklich einen Raum und eine Zeit? — und — Was ist der Raum und die Zeit?

Die Antwort auf die Frage über die Wirklichkeit des Raums fiel bejahend aus.

Der Raum ist nämlich etwas vom Körper Verschiedenes, und zwar aus dem Grunde, weil Dasjenige, was der Behälter von Verschiedenem und Entgegengesetztem seyn könne, von diesem selbst ein Verschiedenes seyn müsse. Kurz: jeder Körper ist im Raume.

In der Beantwortung der zweiten Frage: Was ist der Raum? d. h. in der eigentlichen Erklärung seines Wesens, unterschied der große Denker schon den relativen vom absoluten Raume. Jener war ihm die nächste unbewegliche Gränze des Umschließenden, — dieser also: die letzte unbewegliche Gränze des Himmels, welche den beweglichen Himmelskörper berührt.

Tiefer aber, und befriedigender zugleich, bestimmte er das Wesen der Zeit. Gegen seinen großen Lehrer behauptete er: Zeit ist nicht Bewegung oder (was ihm gleichbedeutend) Veränderung; aber ohne Bewegung gibt's keine Zeit.

In der Bewegung folgt das Eine auf's Andere, und darin besteht das Wesen aller Bewegung; wird nun diese Aufeinanderfolge besonders vorgestellt, so entspringt erst die Vorstellung von der Zeit. Zeit ist also das Maaß der Bewegung in Bezug auf ein Vorher- und Nachherfolgendes.

So wie nun die Bewegung die erste Bedingung, so ist die Seele in ihrer Eigenschaft zu zählen, die zweite Bedingung aller Zeit. Ein Ewiges und Unveränderliches ist deßhalb auch kein Gegenstand der Zeit.

Was der große Meister nun so ausgesprochen, darauf schwuren Jahrhunderte lang die Philosophen, bis auf Kant, den deutschen Aristoteles, der nicht bloß rechtfertigte, was zu rechtfertigen und zu commentiren war; sondern auch aufdeckte, was nicht zu rechtfertigen, — und aufdeckte, was bisher an diesem Gegenstande unentdeckt geblieben war.

Kant in seiner transscendentalen Aesthetik (Absch. 1. Thl. 1.

§. 3.) sagt vom Raume: Raum ist nichts Anderes, als bloß die Form aller Erscheinungen der äußeren Sinne, d. h. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich wird. Weil nun die Receptivität des Subjectes, von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor aller Anschauung derselben Gegenstände vorhergeht, so läßt sich verstehen: »Wie die Form aller Erscheinungen vor aller wirklichen Wahrnehmung, (mithin a priori) im Gemüthe gegeben seyn müsse, und wie sie, als reine Anschauung, (in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen), Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.«

Von der Zeit aber sagt er aus: (Absch. 2. §. 6.) »Zeit ist nichts Anderes, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unser Selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen seyn, sie gehört weder zur Gestalt noch zur Lage; dagegen aber bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande.« Er setzt noch hinzu: »Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Denn weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmung des Gemüths, zum innern Zustande gehören, dieser aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin unter der Zeit steht: so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt.« — So Kant über das Wesen der Zeit und des Raums. Beides galt ihm, dem Wesen nach, als subjective Form. Als solche nannte er Beides die reine (absolute) Zeit und den reinen Raum; und Was diesen Formen gemäß angeschaut und erkannt wurde, nannte er die empirische (relative) Zeit, den empirischen Raum.

Vorzug und Fortschritt der Kantischen vor der Aristotelischen Theorie wird aus der Divergenz beider dahin angegeben: Man tadelte an Aristoteles, daß er den Raum als etwas bloß Aeußeres, Objectives, ansah, weil er nicht bemerkt hatte, daß die Gränze des Unbeweglichen, welche das Bewegliche des Körpers berührt, als ein gleichfalls Körperliches doch auch im Raume seyn müsse. Dagegen lobte man an Kant, daß er den Raum als etwas rein Subjectives auffaßte, als eine Form, an welche das Subject in der Anschauung des Aeußeren, gebunden sey.

Man bedauerte ferner an Aristoteles, daß er in der Bestimmung des Zeitbegriffs sich nicht gänzlich von der objectiven Bedingung oder Bewegung losgewunden, und nicht nur das Maaß der Bewegung, sondern die Bewegung selbst (das Nacheinander) als subjective Bedingung, (als Form der Anschauung des innern Sinnes), erfaßt hatte. Kurz: des deutschen Aristoteles Verdienst um diese Theorie verhielt sich zu dem des Griechen, wie Subjectives zu Objectivem; und da jedem Menschen, auch dem gelehrten, nach einem abgedroschenen Sprichworte, die Haut näher liegt als der Rock: so wurde auch der deutschen vor der griechischen Virtuosität der Preis zuerkannt. Dabei waren aber, was nicht zu übersehen, die sachverständigen Richter so human, daß sie den Fehler nicht auf Rechnung des Genies, sondern des Standpunktes schrieben, der in der Speculation nicht immer in der Gewalt des Philosophen liegen soll. Der Standpunkt des Griechen fiel in die Natur hinaus, der des Deutschen in den Geist hinein. Jener kam von Raum und Zeit zu reden in seiner speculativen Physik, als deren Problem er sich aufstellte: die Bewegung auf ihren letzten Grund zurückzuführen, denn die Natur war ihm das Princip der Veränderung und Bewegung, und die Veränderung — der Uebergang vom Möglichen zum Wirklichen, oder besser: die

Wirklichmachung des Möglichen als solchen. Und da jede Veränderung ein Stetiges, ohne Raum und Zeit also nicht möglich ist: so mußte er das Wesen beider von diesem Standpunkte aus, bestimmen.

Der Königsberger Philosoph stieß auf die Bestimmung des Zeit- und des Raumbegriffes in der Untersuchung und Analyse des Erkenntnißvermögens, nachdem er zuvor schon das Verhältniß von Wissen und Seyn, von Subject und Object, dahin angesetzt hatte, wie das der Form zur Materie.

Nebstdem hatten auch noch andere moderne Vortheile ihre Hände im Spiele, z. B. die Idee des Fortschreitens der ganzen Gattung, besonders aber des speculativen Geistes in ihr. Kant stand einmal auf Aristoteles Schultern, und mußte also weiter als dieser sehen; die Hauptsache, d. h. die Schärfe und Gewandtheit des Blickes für irdische Verhältnisse, wurde dabei um so leichter vorausgesetzt, je gewichtiger der Erfahrungssatz ist, daß mit dem Untergange des einen oder des andern Sinnes alle andern dafür an Schärfe zunehmen: und in der Analyse des gesammten Erkenntnißvermögens unter Kants Anatomirmesser hatte sich, wie bekannt, kein Sinn für göttliche und übersinnliche Dinge blicken lassen.

Auch eine andere, gleich allgemeine Erfahrung, daß es dem Triumphwagen der Philosophie gewöhnlich nicht besser ergehe wie jedem andern Frachtwagen: daß er nämlich umgeworfen, bei der mühevollsten Auferstehung abermal zum Falle auf die entgegengesetzte Seite gebracht werde, kam nicht in Erinnerung.

Die Ausbildung des Criticismus zum vollendeten Idealismus änderte an dem letzten Resultate nichts Wesentliches. Die

Formen des Subjectes wurden in der Identitätslehre zu Formen des Absoluten.

Wissen und Seyn (Geist und Natur), als die zwei Erscheinungsweisen und Modificationen des Einen Absoluten, mit quantitativer Verschiedenheit in abwechselnder Prävalenz des Seyns in der Natur so wie des Wissens im Geisterreiche, theilten sich nun auch folgerecht in die Formen des Raums und der Zeit. Und so wie von den Principien des Criticismus, so wurde nun auch von den Principien der Identitätslehre in der speculativen Theologie auf katholischem Boden Anwendung gemacht. *)

Leider wurden die hieher gehörigen Vorarbeitungen in der speculativen Behandlung des katholischen Positivismus so wenig benützt und erkannt, als sie bekannt waren. Denn nur zu wahr ist die Bemerkung, daß die speculative Theologie durch das ganze Mittelalter hindurch von Augustin den Ideen nach, — von Aristoteles der Form nach, und zwar zum Vortheil der speculativen Theologie und des positiven Christenthums, beherrscht wurde. (In der Naturwissenschaft machte sich Aristoteles auch der Idee nach geltend.)

Es ist überhaupt eine sehr einseitige und kleingeistige Behandlung der Geschichte der Philosophie, wenn man den Einfluß des Christenthums auf dieselbe überhaupt, und der sogenannten Kirchenväter insbesondre, einen störenden statt einen förderlichen nennt. Es geschieht diese Aussage freilich nur von Jenen, die da überhaupt bedauern, daß die alte Speculation idealistisch geendet habe, und in diesem Idealismus vom Christia-

---

*) Hieher gehört vorzüglich der Theologe und Philosoph Zimmer. Siehe: Widmers Nachtrag zu Zimmers Biographie. 1823.

nismus bestärkt und verjährt worden sey. Diese Sottise ist freilich nur von unbedingten Anbetern des einäugigen Criticismus der Weltgeschichte angethan worden, deren es zwar Wenige mehr gibt, aber deren Geist noch in ihren Werken fortlebt, und den Philosophirenden noch häufig als Gespenst in den Weg zur Sonnenhöhe der Wahrheit tritt, welchen das Christenthum in der Menschheit angebahnt hat.

Auf dieser Taborhöhe standen die Kirchenväter, und nach der jedem eigenthümlichen Schärfe seines Auges, und nach der mehr oder weniger allseitigen Richtung desselben, bereicherten sie zunächst die Religionswissenschaft, und durch diese auch andere Zweige des menschlichen Wissens. Ein sprechendes Beispiel hievon gibt Augustin, und zwar gerade in Bezug auf die Theorie von Zeit und Raum.

Es ist durchaus unrichtig, wenn man Aristoteles und Kant als die einzigen Vollender dieser Theorie ansieht, und verräth überdies einen falschen Blick auf die christliche Philosophie in den ersten vier Jahrhunderten überhaupt, wenn man behauptet, daß seit Aristoteles bis auf Kant alle philosophischen Köpfe nur Nachbeter und Commentatoren von jenem gewesen seyen. Hören wir St. Augustin, was er in seinen Selbstgeständnissen B. XI. 8. schreibt: *) »Ich hörte einst von einem gelehrten Manne, daß die Bewegung der Himmelskörper die Zeit sey; und ich pflichtete ihm bei. Warum sollte aber nicht vielmehr die Bewegung sämmtlicher Körper die Zeit seyn?« — »Kennen (setzt er hinzu), möchte ich die Natur der Zeit, wodurch wir die Bewegungen der Körper messen.« —

---

*) Nach der Uebersetzung und Eintheilung von J. P. Silbert.

Er sagt ferner, ebendaselbst: »Da also alle Bewegung etwas von dem Maaße ganz Verschiedenes ist, womit wir die Dauer derselben messen; wer fühlt da nicht, welchem von beiden der Name Zeit eigentlicher zukomme?« — »Die Zeit ist also etwas von der Bewegung der Körper Verschiedenes.« Er schließt dieses Capitel mit den Worten: »Aber ich bekenne dir Herr! noch weiß ich nicht, was die Zeit ist, und bekenne dir abermal, Herr! daß ich dieß in der Zeit sage, und daß ich lange von der Zeit rede, daß aber dieß Lange nur durch die Dauer der Zeit: lange ist.« Und so geht er über auf das folgende Capitel, in welchem er tiefer ins Wesen der Zeit eindringt, und zwar mittelst der Beantwortung der Frage: Wodurch messe ich die Zeit? — und da zeigt er uns zuvor, daß wir weder die zukünftige, noch die vergangene, noch die gegenwärtige als vorübergehende Zeit messen; weil jene nicht mehr sind, und diese als vorübergehende gleichfalls nicht mehr ist: wohl aber Etwas, das unserm Gemüthe eingeprägt bleibt.

»In dir also, mein Gemüth, messe ich die Zeit; — der Eindruck, den vorübergehende Dinge auf dich machen, bleibt in dir zurück, wenn sie selbst auch vorüber sind; und diesen gegenwärtigen Eindruck messe ich, nicht sie, die vorübergingen, damit ihr Eindruck in dir zurück bliebe. Diesen also messe ich, wenn ich die Zeit messe: und er selbst ist entweder die Zeit, oder ich messe keine Zeit.« —

Noch bestimmter über die Messung dieses Eindrucks spricht er sich aus im 10. Capitel: »Dauer gibt das Schauen der Seele den Dingen, die in die Vergangenheit sich verlieren. Denn nicht lang ist die zukünftige Zeit, die nicht ist; sondern eine lange Zukunft ist nichts Anderes, als eine lange Erwartung der Zukunft. Auch die vergangene Zeit ist nicht lang, weil sie nicht

mehr ist, sondern eine lange Vergangenheit ist eine lange Erinnerung des Gedächtnisses an vergangene Dinge.«

Und endlich: »Gegenwärtig aber ist mein Schauen, meine Aufmerksamkeit.« — Und er macht diese Behauptung anschaulich in einem Beispiele vom Gesange hergenommen. »Die ganze Wirklichkeit dieser Handlung dehnt sich hinsichtlich dessen, was ich bereits gesungen habe, in meinem Gedächtnisse, hinsichtlich dessen, was ich noch singen will, in meiner Erwartung aus, gegenwärtig aber ist meine Aufmerksamkeit, mittelst welcher, was künftig war, in die Vergangenheit übergeht.« —

Die oberflächlichste Vergleichung zeigt, daß Augustin, wie Aristoteles, eine doppelte Bedingung der Zeit aufstellte, wovon die Eine im Subjecte, die andere im Objecte zu liegen kam, und daß Augustin in dieser Aufstellung keineswegs ein Nachbeter des Griechen gewesen sey; denn sonst würde er so gut von ihm gesprochen haben, als er von jenem Manne spricht, der ihm einen unrichtigen Aufschluß über die Zeit gegeben hatte; auch war dem großen Manne am Ende seiner Laufbahn und seiner höhern Kämpfe, wo er seine Confessionen niederschrieb, an einem Lorberblatt im Gebiete der Wissenschaft nicht so viel gelegen, daß er sich im Gefühle eigener Dürftigkeit hätte beikommen lassen, einen fremden Kranz, den Kranz eines Verewigten zu entblättern. Ja eine genauere Vergleichung zeigt, daß, wenn der Antheil jener beiden Bedingungen am Wesen der Zeit ausgemittelt werden soll, Augustin der subjectiven Bedingung einen größern Einfluß einräumte, als Aristoteles; denn nicht bloß das Zählen, als Eigenschaft der Seele, bestimmt nach Augustin die subjective Bedingung, sondern das Aufmerken, des Geistes Reaction oder Gegendruck, die da eintritt auf den Eindruck von Außen.

Daraus geht endlich hervor, daß nicht bloß die Vorstellung der Zeit von der Seele, wie Aristoteles meinet, bedingt; sondern das vorstellende Subject selber Zeit ist.

Deutlicher erhellet diese, dem Scheine nach gewagte Behauptung aus andern Stellen des Kirchenlehrers, wovon wir nur noch einige anführen wollen. Derselbe schließt das angeführte Capitel mit folgenden Worten: »Dann (nach dieser Erdenzeit) werde ich nicht mehr die Fragen der Menschen anhören müssen, die angetrieben von einer Krankheit, in die sie zur Strafe ihrer Schuld verfielen, mehr zu wissen lechzen, als sie zu begreifen vermögen, und fragen: Was that Gott, ehe er Himmel und Erde schuf? oder: Was kam ihm in den Sinn, daß er etwas that, da er doch vorher niemals etwas gethan hatte? — Gib ihnen, Herr! wohl zu bedenken, was sie sagen, und einzusehen, daß es kein Niemals gibt, wo keine Zeit ist. Wer also sagt: Niemals, der sagt: Zu keiner Zeit. — Erkennen müssen sie demnach: daß ohne Schöpfung keine Zeit seyn könne. Streben müssen sie auch nach jenen Dingen, die voran sind, und einsehen, daß Du, der ewige Schöpfer aller Zeiten, vor allen Zeiten bist, und daß keine Zeit Dir mitewig (coätern) ist, ja auch kein Geschöpf Dir gleichewig seyn kann; selbst wenn es Eines gäbe, das früher als die Zeiten erschaffen wäre.« — Wer sieht hieraus nicht, daß in dem Verstande Augustin's die Zeit mit der Creation und mit der Creatur überhaupt, als dem realisirten Creationsacte, zusammenfiel, und zwar ohne einerseits die Creatur überhaupt mit der Zeit zu identificiren, und ohne andererseits die Zeit ausschließlich in die vorstellende Creatur zu verlegen; noch weniger aber, die Zeit zu einer todten Form der anschauenden Creatur zu machen.

Es läßt sich allerdings nicht läugnen, daß in dieser Bestim-

mung des Zeitbegriffes noch Manches zu berichtigen übrig bleibt, (was auch in keiner seiner Schriften berichtigt angetroffen wird): aber das trifft den deutschen Aristoteles sowohl, als den griechischen. Und in diesem Berichtigungs- und Durchführungsgeschäfte kömmt es nur darauf an, ob der Standpunkt verworfen werden muß, — oder ob er beibehalten werden könne; und jener Fall trifft den Kirchenlehrer unter den übrigen gewiß am wenigsten, wie wir gleich sehen werden.

Im XI. Buche der Stadt Gottes (5. und 6.) sagt er: »Wenn der richtige Unterschied zwischen der Ewigkeit und der Zeit darin besteht, daß die Zeit nicht ohne irgend eine Wandelbarkeit mittelst Bewegung, die Ewigkeit aber keine Wandelbarkeit kennt: wer sieht da nicht ein, daß keine Zeiten gewesen wären, wenn nicht ein Geschöpf wäre geschaffen worden, das durch irgend eine Bewegung Einiges geändert hätte« u. s. w.

»Da also Gott, in dessen Ewigkeit durchaus keine Wandelbarkeit Statt findet, der Schöpfer und Ordner aller Zeiten ist: so sehe ich nicht ein, wie gesagt werden könne, die Welt sey nach verflossenen Zeiträumen erschaffen worden; es sey denn, man sage, es sey schon vor der Weltschöpfung irgend ein Geschöpf gewesen, durch dessen Bewegung die Zeit verflossen sey.« — —

Und so wenig Augustin vor der Schöpfung eine Zeit, — so wenig nimmt er auch vor der Schöpfung einen Raum an. Das ist zu ersehen aus einer Stelle desselben Buches §. 5. wo er sagt: »Jene die zwar zugeben, daß Gott der Schöpfer der Welt sey, uns aber um die Zeit dieser Schöpfung befragen, die mögen selbst zusehen, was sie uns antworten, wenn wir sie um den Raum befragen, worin die Welt erschaffen ward. Denn erdenken sie sich vor der Schöpfung unendliche Zeitläufe, worin ihres Erachtens Gott nimmermehr

aufhören konnte zu wirken: so mögen sie sich auch außerhalb der Welt unendliche örtliche Räume ersinnen u. s. w.«

Diese Stellen und ihr richtiges Verständniß vorausgeschickt, läßt sich der Standpunkt Augustin's, der nicht geändert werden darf, um das fehlende Unfehlbare in seiner Theorie zu ergänzen, leicht erheben.

Er fällt nicht ins objective, nicht ins subjective Daseyn, sondern er liegt über diesem Gegensatze des relativen Seyns, im absoluten Seyn Gottes selbst, und in seinem Verhältnisse zum Universum. Und diesen idealen Standpunkt wählte und behauptete er als Theologe mit demselben Rechte, als der Physiker Aristoteles den objectiv-realen, und der Psycholog Kant, den subjectiv-formalen; so wie er nur als Theologe von Zeit und Raum zu sprechen kam. Was ihm aber auf diesem Standpunkte sehr förderlich ward, waren die geoffenbarten Wahrheiten der heil. Schrift, wie er sich auch ganz besonders zur Bestätigung seiner Ansicht von Zeit und Raum an die Stelle der Genesis hielt: »Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde.« (Stadt Gottes B. 11. Cap. 4.)

Wenn sich nun von seinem Standpunkte aus der Schöpfer zur Schöpfung, der Creator zur Creatur verhält, wie das Ewige und Unveränderliche zum Bedingten und Veränderlichen, welches als solches schon ein Zeiträumliches ist; so entsteht nun die Frage:

Ist alle und jede Creatur als solche schon ein zeiträumliches Wesen, oder aber theilt sich die Creation in Zeit und Raum, und bringt durch diese Theilung eben den Gegensatz von Geist- und Naturwesen in das creatürliche Seyn?? —

In der allseitigen Beantwortung dieser Frage liegt die

Durchführung und Begründung der Augustin'schen Theorie, die nie in dem Plane des Kirchenvaters lag, und auch nicht so leicht liegen konnte, da seine wissenschaftlichen Arbeiten doch größtentheils von den Angriffen des Welt- und Zeitgeistes auf die Kirche, zu deren Sionswächter auch Er als Bischof gehörte, bestimmt waren.

Hier können nur Grundlinien und Fingerzeige zu seinem Zwecke gegeben werden.

Daß der Raum sich nicht zur Zeit verhält, wie Naturwesen zum Vernunftwesen, das fällt wohl in die Augen, sobald man nur nicht ganz vom Kantischen Formalismus geblendet ist. Denn es gibt ja doch auch in der äußeren Natur eine Bewegung und Veränderung, und zwar nicht bloß deßhalb, weil der Geist in seiner Receptivität Bewegung, d. h. ein Nacheinander, sehen muß, weil er ursprünglich so organisirt ist; denn der alte Einwurf und die alte Frage: Wie es denn komme, daß dieselbe Receptivität, ursprünglich organisirt, ein Neben- und ein Nacheinander zu sehen, — doch in bestimmten Fällen nur ein Neben-, und wieder in andern Fällen nur ein Nacheinander erblicke? und, falls der Grund hievon abermals in einer ursprünglichen Form liege, wie diese Form beschaffen sey? — diese und ähnliche Einwendungen haben jederzeit nur mit vornehmer Miene verworfen, aber nie vom rein subjectiven Standpunkte aus befriedigend abgewiesen werden können. Also es gibt auch in der Natur so wie einen Raum, so auch eine Zeit, weil es eine Veränderung gibt. Und wenn auch die Natur als solche von ihrer Veränderung keine Vorstellung, d. h. keine Zeitvorstellung, haben kann: so ist doch umgekehrt dem Geistwesen — die Vorstellung von der Zeit nicht ausschließlich bloß dadurch möglich, daß die Zeit, das Nacheinander, als reine Vorstellung, als bloße Form vor aller äußern Anschauung in ihm

liegt. Denn die Zeitvorstellung im Subjecte zu erklären, reicht schon die Receptivität eines freien Geistes hin, diese Fähigkeit nämlich, fremdes Seyn in sich aufzunehmen — von fremden Seyn afficirt zu werden; — so lange nicht zuvor unwiderlegbar erwiesen ist, daß jene Fähigkeit sich nur auf das Seyn, aber keineswegs auf die Art und Weise desselben Seyns sich erstrecke. — Dann müßte aber zuvor die Natur als todte, leblose Masse erwiesen seyn: leider aber schwindet, laut zahllosen Experimenten und zufälligen Erscheinungen, die Materie, das sogenannte unveränderliche Substrat der Naturveränderungen, unter unseren Händen dahin. Kant selber, als Vater der dynamischen Naturansicht, begreift ja jenes unveränderliche Substrat als das Product zweier Kräfte, der Contraction und Expansion, und die neuere Physik nach ihm, begriff nicht bloß die Materie als Erscheinung derselben Kräfte, sondern der Gegensatz jener Grundkräfte zwang die Naturphilosophen, über beiden für beide eine gemeinschaftliche Wurzel als Substanz anzuerkennen, von welcher jene Kräfte selbst wieder nur die Erscheinungs- oder Selbstoffenbarungsweisen sind, die in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihrer Wechseldurchdringung das ganze Feld zahlloser Naturdinge, die Oberfläche des gesammten Naturlebens bedingen.

Also es gibt auch in der Natur eine Substanz und einen Dualismus von Grundkräften als ihre Accidenz, und von jener durch diese, als Noumenon, ist das ganze Naturleben als Phänomenon, an und für sich und für die Erkenntniß, bedingt.

Daraus ergibt sich auch, mit welchem Rechte die alte Naturlehre der Materie nur den Raum vindicirte. — Das ganze Recht gründete sie auf die Behandlung der Materie als einer Substanz. Diese Behandlung aber war einerseits eine wahre Mißhandlung des Naturlebens in seiner Wurzelbedin-

gung, so wie andererseits eine Apotheose der Natur als Phänomen, und gründete sich zunächst auf die Confundirung der Begriffe von Substanz und Substrat. Kann denn aber in der Wirkung mehr als in der Ursache liegen? — Ist die Materie als Erscheinung ein Räumliches, so sind auch die Kräfte, die jene construiren, räumliche Kräfte. Dagegen, sollte man glauben, würde wenigstens der Criticismus nichts einzuwenden haben, der den Raum als das Nebeneinander bestimmt. — Wenn nun keine Materie durch die Eine, sondern jede Materie nur durch beide Grundkräfte zu Stande kömmt; so bestehen auch jene Kräfte nebeneinander, und bestehen also als räumliche Kräfte und sind räumliche Kräfte. Hiemit wird also keineswegs Raum und Zeit in der Natur als Erscheinung geläugnet; sondern nur Raum und Zeit zugleich in die Natur hineingetragen, als Bedingung jener Erscheinung. Kurz: Ist die Natur als Phänomen ein Zeiträumliches, so ist sie auch als Noumenon ein Zeiträumliches. Die Natur ist, als beschränkte weil bedingte Substanz, Raumwesen; und die Natur ist, als Selbstoffenbarung mittelst Gegensatz der Grundkräfte, Zeitwesen.

Es erübrigt uns nun noch zu zeigen: Ob dem Geiste, als dem zweiten Gliede im Gegensatze des bedingten Seyns, — ebenfalls Zeit und Raum zukomme; — und wenn ihm beides zukommen sollte: ob ihm beides im gleichen Grade, wie der ihm gegenüberstehenden Natur, zukomme.

Wir haben gesehen, daß schon Kant die Zeit als die formale Bedingung a priori für alle Erscheinungen überhaupt aufstellte, insofern nämlich alle Vorstellungen, (ihr Object mag nun in den Geist oder außer den Geist, in die Natur, fallen) dem innern Zustande des Geistes angehören, und folglich auch unter den Bedingungen des innern Zustandes stehen.

Kurz: die Zeit vindicirte der Criticismus vorzugsweise dem Geiste; aber freilich abermal nur, wie den Raum und die ganze Categorientafel, als *starre Form*, als *todtes Nacheinander*. Hätte er diese, wie alle Formen, als Erscheinungen aus dem Leben des Erscheinenden zu begreifen gestrebt, so hätte er finden müssen, daß, wo von Zeit, da auch von *Raum* die Rede seyn müsse. — Er hätte finden müssen, daß, wenn der Unterschied zwischen Seyn und Erscheinen der eigenen Geister nicht abermal auf einer bloßen Form, sondern auf einer *Thatsache* des innern Geisterlebens beruht, deren Reflex das Bewußtseyn selber ist, — daß der Begriff Zeit, als *abstractes* Nacheinander, ein *lebendiges* Nacheinander, eine *Kraftentwicklung* und Entfaltung voraussetzt, und daß folglich die Zeit der Erscheinung der Geister angehört, daß dieselbe, außer dem todten Begriffe, der *erscheinende*, d. h. der sich selber offenbar werdende Geist selber sey.

Er würde gefunden haben, daß auch der Geist nur durch einen Gegensatz von Grundkräften zur Offenbarung und Anschauung Seiner Selbst als einer Causalität gelange, indem nur jener Gegensatz den betrachtenden Geist über den Gegensatz hinaustreibt, um sich jenseits als Wurzel desselben zu ergreifen, und den Gegensatz in der Wurzel zu begreifen.

Er würde ferner gefunden haben, daß all' und jede Thätigkeit des Geistes als Selbstoffenbarung, nur durch die Zusammenwirkung jener Grundkräfte zu Stande kommen könne, wenn auch unter ungleicher Theilnahme der einen und andern Kraft; daß also jene beiden Grundkräfte, wie *mit* einander, so *neben* einander wirkend, das ganze Gebiet des Seelenlebens als einer Erscheinung bedingen. Er würde endlich gefunden haben, daß jene Thätigkeiten als Geisteserscheinungen auch vom Geiste *festge-*

halten werden, und daß sie in dieser fixen Gestalt auch ein Nebeneinander innerhalb des Gemüths bilden.

Die meisten Psychologen verwahren sich zwar mit einer Aengstlichkeit, die ans Absurde streift, gegen all' und jedes Nebeneinander im Gemüthe. So z. B. läugnen sie das Gedächtniß als Vermögen, gehabte Vorstellungen im eigentlichen Sinne zu behalten, aus dem Grunde, weil dann im psychischen Principe (in der Seele) jene Vorstellungen neben einander vorfindlich, folglich die Seele selbst räumlich, und, was sich von selbst versteht, sodann auch materiell, statt geistig, seyn müßte. *)

Wir fragen sie aber: Ob sie sich die einfachste Thätigkeit des Geistes, z. B. die unmittelbare Vorstellung eines äußeren Gegenstandes, — diese Verbindung des sinnlich Mannigfaltigen zur Einheit des Bewußtseyns, erklären können, ohne gleichzeitige Thätigkeit sowohl der Receptivität als der Spontaneität? Daß die Thätigkeit des Einen Vermögens das andere absolut nicht zur Thätigkeit kommen lassen könne, dieses psychologische Axiom können diese Psychologen sowohl rationell als empirisch so oft widerlegt finden, als sie wollen, wenn sie eine ganz irrationelle Nachbeterei für jede freie Selbstbeobachtung nicht blind und taub gemacht hat. Es ist ja doch nur der Eine Geist (als Princip), der afficirt wird durch Einwirkung, und der dieser Einwirkung willkührlich und unwillkührlich entgegenwirkt, und in welchem Einwirkung und Rückwirkung (Receptivität und Spontaneität) zugleich bestehen, weil sie eben nur in ihm und durch ihn stehen, wiewohl sie keineswegs zugleich entstehen können, eben weil der Geist von der Einwirkung nicht die alleinige Bedingung ist, insofern sie ein Wesen außer ihm voraussetzt.

---

*) Siehe v. Lichtenfels Psychologie §. 50. S. 72.

Empirisch aber wird wohl noch Keiner die Beobachtung gemacht haben, daß er z. B. über der Idee den Willens-Entschluß, und, vice versa, über diesem die Idee eingebüßt habe; oder daß er z. B. bei jeder unmittelbaren Vorstellung über der Einheit des Bewußtseyns die Vielheit und Mannigfaltigkeit des sinnlich Gegebenen, oder über der Anschauung der Theile die Vorstellung eines Ganzen verlieren müsse, wovon die letztere unverkennbar nur durch die Reaction eines freithätigen Princips zu Stande kömmt.

Es lohnte sich allerdings der Mühe, dieser Wasserscheue der gewöhnlichen Psychologen gegen alles Nebeneinander in der Seele auf die Spur zu kommen, die das oft alberne Bestreben zur Folge hat, jenes Neben- in ein Nacheinander zu verwandeln.

Die Furcht, den freien Geist mit dem Naturprincip zu identificiren, den immateriellen zu materialisiren, erklärt wohl Einiges, aber nicht Alles, und gereicht mehr ihrem Willen, als ihrem Verstande zur Ehre, — wenn jene Furcht vor der Materialisirung nicht eher eine Furcht ist, die Apotheose des Geistes, (d. h. die Identität seines mit dem göttlichen Wesen, mit dem er die Unbedingtheit theilt) zu verlieren; denn in diesem Falle findet der Wille so wenig als der Verstand seine Ehrenrettung. Doch hievon ein andermal.

Jetzt wird nur die Behauptung aufgestellt: Es gibt ein Nebeneinander in der Seele als Erscheinung, bedingt vom Nebeneinander in der Seele als Kraft; beides setzt sie selber als Raumwesen voraus, und zwar, ohne die Seele als Princip mit dem Princip der Natur zu confundiren.

Kann nun das Letztere dargethan werden, so sollten we-

nigstens jene Psychologen diese Theorie unangefochten lassen, die ihr bisher bloß aus Furcht vor Entehrung des Geistes abhold waren. Allerdings werden sie dagegen einwenden: Sind Zeit und Raum auch wirklich nicht todte Formen, sondern Erscheinungsweisen eines lebendigen Seyns; so sind wir doch berechtigt, nach dem Gesetze der Causalität von der Einerleiheit der Erscheinung als Wirkung, auf die Einerleiheit der wirkenden Ursache zu schließen; folglich die Seele als Causalität, mit dem Principe der Natur gleichzusetzen, und so den Geist in der Natur, und die Naturseele im Geiste untergehen zu lassen.

Dagegen nur so viel: Wer zu viel behauptet, der behauptet zu wenig.

Eine partielle Gleichheit, Aehnlichkeit, ist noch keine totale Gleichheit, Einerleiheit.

Jede Allgemeinheit ist als ein Formales eine Aehnlichkeit, und setzt die Besonderheit und Ungleichheit voraus.

Und der Typus, unter dem Geist und Natur als Principien in die Erscheinung treten, ist nichts Anderes, als jene formale Allgemeinheit, der allerdings ganz reale Erscheinungen in beiden Sphären des relativen Seyns entsprechen müssen, um mehr als bloße Form zu seyn.

Zu den Grundzügen jenes Typus des Natur- und Geisterlebens gehört nun allerdings, und ganz besonders, Zeit und Raum. Allein das Neben- so wie das Nacheinander, als reine Allgemeinheit, erhoben durch Abstraction, modificirt sich anders im freithätigen Geiste, anders in der lebendigen Natur. Und eben diese Besonderheit im Leben nöthigt einerseits

den aufmerksamen Beobachter zur Aufstellung zweier qualitativ verschiedener Principe für die zwei Sphären des relativen Daseyns; so wie andererseits der unaufmerksame Beobachter von der Gleichheit des Typus im Natur- und Geisterreiche zur Confundirung ihrer Causalität verführt werden kann. Gegen diese Verführung kann aber nur jene Umsicht verwahren. — Um nur Einiges zum Belege für die besprochene Besonderheit anzuführen: Kann auf den Namen eines Psychologen Anspruch machen, wer noch nicht den großen Abstand zwischen der Reaction des Geistes (dieser spontanen Rückwirkung auf vorausgehende Einwirkung) und zwischen der Reaction eines Naturwesens, bemerkt hat? Jene verräth dem ungeübten Auge schon in ihrer, selbst unwillkührlichen Aeußerung, daß sie einem ganz anderen Lebenskeime ihr Daseyn verdankt, als die Reaction einer thierischen Individualität, selbst in höchster Ausbildungsstufe.

Wir dürfen zum Belege des Gesagten nur auf die Sprache der Völker, selbst der rohesten, verweisen, so wie auf den Gang der Begriffs- und Sprachbildung jedes Kindes. Es ist schon oft von Psychologen ausgesprochen worden, — ohne beherzigt worden zu seyn: daß jeder Begriff nur durch einen Entsinnlichungsproceß zu Stande kömmt, indem von der Masse des sinnlich Gegebenen das Ungleichartige ausgeschieden, das Gleichartige aber zur Einheit verbunden wird; ferner, indem selbst zu Gunsten dieser Ausscheidung die Einwirkung gleichzeitiger Gegenstände abgewiesen werden muß, wenn sie zu Stande kommen soll. Ist aber die Begriffsbildung ein Entsinnlichungsproceß, so verdient er sich auch eben dadurch schon den Namen eines Freiheitsprocesses, wenn auch ohne Bewußtseyn der Freiheit in demselben Processe als solchem. Und eben weil er ein Freiheitsproceß ist, so begreift sichs auch, wie das geschickteste Thiergeschlecht (Affe oder Hund) seit Jahrtausenden es doch

noch nicht zu einem einzigen Worte, geschweige zu einer Sprache, wenn auch nur von drei Begriffszeichen gebracht hat. Was ferner die willkührliche Reaction, die Spontaneität im höhern Sinne betrifft; so kann ja doch Jeder aus eigener Selbstanschauung wissen, daß sie keineswegs, wie dem Thiere, das nothwendige Echo der jedesmaligen Vorstellung, oder daß das Leben des Menschen jedesmal und allemal der Nachhall seines Gedankensystems, seiner Weltansicht ist. Die Aufforderung an den Willen kann nicht ausbleiben von Seite der Idee: aber die Rücksprache des Willens mit der Idee ist leider! nicht immer, weil nicht nothwendig, eine entsprechende und zusagende.

Und endlich — wie ließe sich überhaupt von Raum und Zeit sprechen ohne Vorstellung und Begriff von der Zeit, die mit der Zeit selbst nicht zu verwechseln sind? Kurz: der Geist des Menschen, als zeiträumliches Wesen, macht sich selbst in dieser Qualität zum Gegenstande seiner Anschauung, — setzt sich, (als Erscheinung und Seyn) sich selber gegenüber, erhebt sich über sich, um in sich hinabzusteigen, und wird nur durch diese Analyse seines innern Lebens bevollmächtigt, fremdes Daseyn in seine Elemente zu zerlegen, und in dieser Sichtung und Vergleichung die unsichtbaren und heterogenen Factoren des sichtbaren Universums mit einer Gewißheit zu bestimmen, die der Gewißheit seines eigenen Ichs gleich ist.

Kurz: nur in dieser Entgegensetzung Seiner Selbst ist er ermächtigt zu erkennen, Was als Gleiches oder Ungleiches Ihm gegenüber steht, weil mit der Erkenntniß seines Wesens mittelst Scheidung und Unterscheidung seiner Elemente, jede andere Erkenntniß und ihre Methode steht und fällt. —

Die Hauptfrage also, die sich vom christlichen Standpunkte Augustin's aus ergab, wäre nun beantwortet: Zeit und Raum sind Formen, Erscheinungs- oder Offenbarungsweisen alles creatürlichen Seyns, in jeder Sphäre des Universums.

Nur die geistige Sphäre bringt in ihrer Freithätigkeit ihre Formen zum Bewußtseyn, und gelangt hiedurch zur Erkenntniß derselben Formen im Naturleben. Der Raum wie die Zeit, als Formen der Creatur, sind bedingt von der Beschränktheit derselben, die sowohl in die Substanz als in die Accidenz der Creatur fällt, weil die letztere als Offenbarung der Substanz nicht mehr und auch nicht weniger als ihre Substanz aussagen kann.

Es bliebe uns nun zum Schlusse nur noch übrig, die Bestimmung des Raums- und Zeitbegriffs vorzunehmen sowohl für den Umkreis der Erscheinung, als für das Noumenon als Centrum von jenem. Mit andern Worten:

Was ist, (vom Augustin'schen Standpunkte betrachtet) Zeit und Raum im empirischen Sinne? und was ist die sogenannte reine Zeit und der reine Raum, d. h. Zeit und Raum im ideellen Sinne?

Es fällt in die Augen, daß, wenn es ein Neben- und Nacheinander in der Erscheinungswelt des Geistes wie der Natur gibt, und wenn dieses Neben und Nach in der Erscheinung, bedingt ist von einem Neben und Nach der Kraft oder des Noumenon; daß sich von reiner Zeit und reinem Raume nur sprechen läßt in Bezug auf das Princip der Erscheinungen, und von empirischer Zeit und empirischem Raume nur in Bezug auf das Gebiet der Erscheinungen.

Hier tritt uns aber die Sprache mit einer besondern Schwie-

rigkeit entgegen mit ihren Ausdrücken Noumenon und Phänomenon, nach Kantischer Bezeichnung, die an die Stelle der Substanz und Accidenz traten; Ausdrücke die so alt waren, als Platon's Academie.

Wir haben aber gesehen, daß die Substanz (das Noumenon) sich nur durch einen Gegensatz von sogenannten Grundvermögen zur Erscheinung vermittelt. Diese Grundkräfte fallen also zwischen das Noumenon und sein Phänomenon, zwischen die Substanz und ihre Accidenz. Aber eben diese ihre Stellung in der Mitte macht, daß ihre Bestimmung durchfällt, weil sie bald mit dem Phänomenon, bald mit dem Noumenon confundirt werden kann.

Vermögen und Kraft (als Möglichkeits- und Wirklichkeitsgrund von Erscheinungen), muß einerseits in der Substanz haftend gedacht werden, die als der reale Grund alles Möglichen in einer gewissen Sphäre des relativen Seyns vorausgesetzt wird; und kann aber auch andererseits als erste und ursprüngliche Erscheinungsweise des Realgrundes den Erscheinungen selber beigezählt werden. Mit Einem Worte: Unter den bekannten Ausdrücken: Substanz und Accidenz (Noumenon und Phänomenon) finden wir wohl so zu sagen das Centrum und die Peripherie wieder, aber noch keineswegs den Radius, der das Centrum mit der Peripherie vermittelt.

Indessen da die Vermögen und Kräfte als solche noch keine sinnfällige Erscheinung bewirken: so haben wir das Recht auf unserer Seite, wenn wir den ursprünglichen Gegensatz von Receptivität und Spontaneität (Contraction und Expansion) dem Noumenon einantworten.

Die reine Zeit wäre also: die Entfaltung der

Substanz (des Noumenon's) in den Gegensatz der Receptivität und Spontaneität, wovon diese als Reaction nicht früher eintreten kann, als die Einwirkung von einer äußern Potenz auf die Empfänglichkeit dafür, eingetreten ist. Der entfaltete Gegensatz aber wäre als solcher, der reine Raum als Nebeneinander, der in dieser Form bedingt ist von jenem Nacheinander, real aber bedingt ist von der Substanz als dem Substrat von Beiden (sowohl dem reinen Raume als der reinen Zeit), die aber beide in dieser ihrer Bedingtheit die Substanz selber zu einem Zeit- und Raumwesen machen, das zu keiner Selbstoffenbarung und Selbstanschauung gelangt ohne Mitwirkung von fremdem Seyn, und in dieser seiner negativen Qualität und Beschränkung ursprünglich gesetzt ist und gesetzt seyn muß, da es ohne fremde Mitwirkung sich nicht einmal sich selber entgegensetzen, d. h. offenbaren kann.

Daraus erhellet auch zugleich, daß zur Construction der Idee des Raums einerseits gar nicht eine Pluralität der Substanzen nothwendig, sondern daß die Setzung einer einzigen Substanz hinreichend ist; aber auch andererseits, daß die Pluralität der Substanzen die Idee des Raums nicht nur nicht aufhebt, — sondern sie durch Modification vielmehr bekräftigt. Und diese Modification besteht nun darin, daß die oben besprochene Mitwirkung zur Selbstoffenbarung der Creatur, von der coexistirenden Creatur ausgehen kann.

Und eben diese Pluralität und Coexistenz creatürlicher Wesen bestimmt den Begriff der empirischen Zeit und des empirischen Raums, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil im relativen Seyn von gar keiner Coexistenz und Pluralität die Rede seyn könnte, ohne daß irgend eine Einheit unter den vielen in die Erscheinung für Andre, mittelst Einwirkung auf Andre,

die als solche Gegenstand der Erfahrung (der Empirie) ist, überginge.

Zeit und Raum im empirischen Sinne erleiden abermal mannigfaltige Modificationen, je nachdem jene Pluralität selbst beschaffen ist, je nachdem sie mehr oder weniger qualitativ verschiedene Sphären sammt ihrem Wechseleinflusse im creatürlichen Seyn bilden. Die Coexistenz der reinen Geister und ihr wechselseitiger Einfluß ist mit demselben Rechte ein Raum- und Zeitverhältniß zu nennen, als die Coexistenz der Naturdinge und die der verhüllten Geister in der Menschheit.

Endlich da alle Erfahrung entweder eine unmittelbare (sowohl äußere als innere), oder mittelbare ist, — und unmittelbar jedesmal nur die Erscheinung, mittelbar aber durch diese das Erscheinende selber erfahren wird; so ließe sich auch noch von dem unmittelbar empirischen Raume und der unmittelbar empirischen Zeit sprechen. Der unmittelbare äußere Raum und die unmittelbare äußere Zeit ist die sogenannte physische Zeit und der physische Raum. Dieser, auch materiell genannte Raum und jene Zeit, (die aber höchstens nur eine astronomische, stillschweigend aber stets eine hyperphysische, weil rein subjective Zeit genannt wurde) ist ohnehien schon von jeher überflüssig besprochen worden, als daß es sich der Mühe lohnte, mehr Worte hierüber zu verlieren. Wer über den Standpunkt, von dem aus hier Zeit und Raum besprochen wurde, sich nicht verständigen kann, der wird bei seinen Begriffen von Zeit als etwas rein Subjectivem (höchstens zugleich Objectivem), und bei dem Begriffe von Raum als etwas rein Materiellem beharren, da sich nach seiner Meinung von jeder Theorie über diesen Gegenstand gar kein Einfluß auf Lehre und Leben einsehen und nachweisen läßt.

Es bedarf aber eines nur oberflächlichen Blickes auf den Unfug, der seit Kant mit den Begriffen von Zeit und Raum getrieben worden ist, um die vermeinte Gleichgültigkeit dieser Theorie für die höhern Interessen der Wissenschaft Lügen zu strafen.

Um nur Einiges anzuführen: Wird die Bedingtheit und Beschränktheit des Geistes durchaus nicht als Räumlichkeit (die seinem Wesen inhärirt, und als Accidenz Seiner als Substanz, angesehen werden muß) aufgefaßt, so ist klar, daß einerseits die Räumlichkeit, und mit ihr Beschränktheit, nur in die, mit ihm verbundene Natur falle. Die Leiblichkeit ist demnach der Sündenbock und Hemmschuh auf der Bahn seines intellectuellen und ethischen Lebens. Andererseits aber folgt nothwendig, daß der Geist, von dieser Schranke einst entbunden, auch aller Endlichkeit und Beschränktheit los und ledig sey, weil er, abgesehen von dieser, identisch mit dem göttlichen Wesen aufgefaßt wird. Der einzig in diesem Falle noch denkbare Unterschied zwischen Geist und Gott fällt in die Form der Zeit, d. h. in den Act der Emanation oder der Ausströmung seines Wesens, als eines göttlichen Funkens, aus dem unermeßlichen, um seine Axe ewig sich bewegenden Rade des Sonnengottes; kurz: diese einseitige Auffassung des Raums bauet dem Semipantheismus goldene Brücken.

Ist aber nur einmal die Zeit als Form des göttlichen Seyns zu Ehren gekommen; so läßt sie ihren Zwillingsbruder, den Raum, sehr bald an ihrer Standeserhöhung Theil nehmen. Ist die reine Zeit der Schöpfungsact Gottes, so wird seine Vollendung der reine Raum genannt; und wie kein Leben ohne Form, so auch Gottes Seyn nicht ohne Raum und Zeit; kurz: Beides wird in Gott hineingeschoben, um es in und aus Gott zu begreifen.

Die reine Zeit wird sodann bestimmt als der Modus, wie die Affirmation der Besonderheiten als solche, sich real und objectiv darstellt. Der reine Raum dagegen, wie sich das Gesetztseyn derselben (nicht die Setzung, oder der Affirmationsact) durch Gott, real und objectiv darstellt. Dieses sind die Bestimmungen des vollendeten Pantheismus.

Aber nach seiner fernern Aussage haben wir weder eine reine Zeit, noch einen reinen Raum mehr; beide sind uns durch die Sünde verloren, und dafür in die empirische Zeit und Raum übergegangen. Empirische Zeit ist daher der Modus, wie ein abgefallenes Seyn in seinen, gegen das göttliche Verhältniß eingegangenen Verhältnissen seine eigenen sowohl, als göttlichen Productionen setzt. Beide also sind selbst Producte des von Gott abgefallenen geistigen Organismus, und als solche, die allerdings nothwendigen Formen des wirklichen Menschen in und nach der Sünde, nach welchen er allein wahrnehmen und erkennen kann. *)

Sind sie aber mit der Sünde entstanden; so müssen sie auch mit der Sünde vergehen: und auf diese und ähnliche Voraussetzungen hin wird nun Vieles und Mannigfaltiges gefaselt, von einem inmateriellen geistigen Lichtleibe der Auferstehung, im Gegensatze mit dem grobmateriellen Leibe der Sünde.

Ich aber kenne schon Einen, Der Seine Auferstehung für Sich und für uns gefeiert hat; und Derselbe aß und trank

---

*) Siehe Zimmer über Raum und Zeit im Nachtrage zu Zimmer's Biographie von Joseph Widmer. 1823.

und ließ sich betasten, zum Beweise, daß Er nach wie vor dem Grabe kein Gespenst sey, sondern bestehe aus Knochen und Muskeln. Er trug sogar an diesem Seinem Auferstehungsleibe die Wundmahle, und fuhr mit dieser Decoration Seines Verdienstordens um die Menschheit gen Himmel zu Seinem und unserm Gotte, zu Seinem und unserm Vater. Auch Du kennst Ihn lieber Thomas! bald feiern wir Sein herrliches Auferstehungsfest.

An Ihn nur angeschlossen, an Ihm nur fest gehalten! denn, »Wer Mir nachfolgt,« sagt Er, wandelt nicht im Finstern,« (selbst in der Lehre von Raum und Zeit). — Meinst Du es nicht auch wie Dein

treuer Onkel Peregrin?!

Zweite Beilage.

Aphorismen über Psychologie.

Ueber den wechselseitigen Einfluß der Psychologie und Metaphysik (der eigentlichen Philosophie) hat wohl nie ein Zweifel unter den denkenden Geistern, in denen ein Glaube an den organischen Verband aller Wissenschaften vorhanden war, obwaltet. Ein Anderes aber war die Frage: Ob in einem bestimmten Zeitraume des wissenschaftlichen Lebens die Psychologie von der Metaphysik, oder diese von jener eine entscheidende Hülfe erwarten solle?

Wie ganz verschieden in dieser Beziehung dermalen deutsche und französische Philosophen denken, lehrt die Geschichte des Tages. So erwarten unter Letztern Viele alles Heil für die Philosophie von der Psychologie, wenn sie nach der, leider! lange vernachlässigten Methode eines Cartesius betrieben und gehandhabt wird. Royer-Collard und Cousin behaupten, daß Idealismus der Character der neu-europäischen Speculation sey, insofern sich in allen Systemen der Philosophie Idealismus vorfinde, ohne daß sie sich gerade zu demselben bekennen. Dieser Idealism aber sey das Product einer mangelhaften Analyse der Erkenntnißkräfte des Menschen; denn bloß in dieser Mangelhaftigkeit und Einseitigkeit habe die Philosophie einerseits das Erkenntnißmittel auf das Bewußtseyn, und an=

dererseits die Gewißheit im Erkennen auf das Zeugniß des letztern einschränken können. Unausbleibliche Folgen aber hievon seyen die Zerstörung der Auctorität der Wahrnehmung, und die Confundirung des subjectiven Gedankens mit seinem Gegenstande.

Hauptaufgabe der Philosophie werde daher abermal eine philosophische Analyse unserer Erkenntnißkräfte, um zu dem Resultate zu gelangen, ob unsere Vermögen das Daseyn einer Außenwelt uns verbürgen, und ob unser Geschlecht an solch' ein Daseyn glaube; denn in diesem Falle sey der allgemeine Glaube eine Thatsache in der Einrichtung unsers Geistes, über die sich nicht weiter streiten lasse; endlich, ob diese Thatsache eine ursprüngliche oder abgeleitete (durch Nachdenken, oder durch unmittelbaren Naturunterricht erworbene) sey. Alles das müsse sich aus jener Analyse ergeben. Eine ähnliche Forderung realisirte Kant auf deutschem Boden, in seiner Kritik der Vernunft. Aber vor nicht gar langer Zeit hat sich zu wiederholten Malen eine ganz entgegengesetzte Stimme hören lassen.

Herbart z. B. spricht beinahe in allen seinen Schriften folgende Sätze aus:

1. Die ganze Kritik des Erkenntnißvermögens ist auf psychologische Voraussetzungen gebaut, auf welche sodann die verschiedenen Seelenvermögen gepfropft sind.

2. Diese Voraussetzungen bestehen zwar aus Auffassungen von Thatsachen des Bewußtseyns; aber gerade insofern sie Auffassungen sind, sind sie unsicher und voll von Erschleichungen. Wie so?

a. Denn jene Thatsachen sind die innern Ereignisse im Gemüthe eines Jeden, folglich individuell und momentan.

b. Als solche aber schlechterdings nicht vollständig und nicht klar. Ja der Verfasser geht so weit, daß er behauptet, je absichtlicher die Selbstbeobachtung, desto mehr verstümmelt seyen jene Thatsachen.

c. Endlich mischen sich in die, aus jenen Thatsachen gebildeten Begriffe von Seelenvermögen solche Erklärungen, welche der eigentlichen Wahrnehmung unterschoben werden. Als Beispiel führt er die Behauptung Kant's an, daß zur Verbindung des Mannigfaltigen ein besonderes Vermögen nöthig sey, während die Erfahrung doch immer das bereits Verhandene, nie aber eine formlose Massa, noch weniger eine Handlung des Verbindens zu erkennen gebe. Merkwürdig aber ist das Resultat, das der Verfasser daraus für das Hauptgeschäft der Philosophie zieht. Es lautet: Die Philosophie muß die psychologische Richtung als Grundlage metaphysischer Untersuchungen, gänzlich verlassen, (wiewohl ihr die neuere Zeit dieselbe ganz besonders zum Verdienst angerechnet hat).

Dafür macht er ihr zur Aufgabe, einen vorläufigen Realismus zu gewinnen, d. h. eine Ausgleichung der widersprechenden Erfahrungsbegriffe (z. B. Eines Dinges von mehreren Merkmalen), auf dem Wege des nothwendigen Denkens. Dann würde sich auch auf demselben Wege ein wahrer Idealismus gewinnen lassen, d. h. die Aufklärung derjenigen Widersprüche, die in den Begriffen vom Ich, (d. h. von Subjecten mit vielen Merkmalen) verborgen liegen. Was Herbart in Lösung dieser Aufgabe selber geleistet hat, ist bekannt; gehört aber nicht in den Bereich dieser Arbeit. Wir haben diese widersprechenden Ansichten nur zum Belege angeführt, wie verschieden das Vertrauen der speculativen Geister oft in einem und demselben Zeitlaufe in Bezug auf eine oder die andere von den besagten Wissenschaften gewesen sey; — dann aber auch zum Belege des wechselseitigen,

bald wohlthätigen, bald nachtheiligen Einflusses der einen Wissenschaft auf die andere.

Da die eigentliche Philosophie eine Physik sowohl des Geistes als der Natur als Fundament voraussetzt, über welchem sie sich als Metaphysik erhebt: so ist es einleuchtend, welchen Einfluß auf die metaphysischen Reconstructionen Thatsachen und ihre allseitige Auffassung auf beiden Gebieten haben.

Eben so klar ists, wie schwer eine reine, allseitige Auffassung zu Stande komme, da es so leicht ist, daß vom betrachtenden Subjecte Etwas in die Thatsache hineingetragen wird, was streng' genommen nur zur Würdigung und Deutung derselben gehört. Und gesetzt auch, dieser Unterschleif und diese Confundirung fände nicht Statt: so findet sich doch immer der Umstand ein, daß das Subject gleich ist dem Objecte der Betrachtung, d. h. daß das Ich sich selber nicht verlassen kann, so lange es sich betrachten will. Hier kömmt nun Alles auf den Standpunkt an, den das speculirende Subject einmal behauptet, — und zu welchem es sehr oft durch die Totalität seiner Lebensverhältnisse vorgedrungen, oder vielmehr vorgedrängt worden ist. Aber auf der andern Seite ist es eben so einleuchtend: daß jener Standpunkt nach seiner Höhe und Lage sehr viel beiträgt, sowohl zur vollständigen Beobachtung des Gegebenen, als zur Beachtung und Würdigung desselben. Sehr Vieles kann gar nicht früher beobachtet und verstanden werden, als bis der bestimmte Standpnnkt errungen worden ist. Belege für beide Behauptungen ließen sich in Menge aus der Geschichte anführen. Wir haben so eben vernommen, daß die Handlung des Denkgeistes, die Verbindung nämlich des gegebenen Mannigfaltigen, eine bloße Voraussetzung bei Kant gewesen sey. Allerdings war sie postulirt von seinem Standpunkte aus, auf welchem sich ihm das Verhältniß des Subjects zum Objecte darstellte wie das zwischen Form

und Materie (Formlosem), oder des Bestimmenden zum Bestimmungslosen. Und wer kann die Fäden alle angeben, an denen diese Ueberschätzung des subjectiven Factors, und die Geringschätzung des objectiven im Producte jeder Erkenntniß hing? Es war dieser Mißgriff bei Kant desto mehr befremdend, da er doch der Vater des dynamischen Systems in der Physik war, im Gegensatze des leb- und geistlosen Atomismus.

Wem ist nicht bekannt, welch' eine verschiedene Stelle Kant und Jacobi der Vernunft in dem Systeme der Erkenntnißkräfte angewiesen haben? Nach jenem war sie das formale Schlußvermögen, nach diesem ein Anschauungsvermögen des Absoluten. Je mehr aber nach Jacobi die Vernunft zu Ehren kam, desto tiefer sank das Ansehen des Verstandes. Diesem mußte daher das sinnliche Gebiet angewiesen werden, weil jener das übersinnliche zu Theil geworden war. Wo aber lag die austheilende Gewalt? Nirgends, als im Standpunkte der Gleichsetzung des Geistes mit Gott, mit beibehaltener quantitativer Differenz. — Nach Kant gabs nicht einmal ein mittelbares Erkennen von Gott und göttlichen Dingen; nach Jacobi aber gabs sogar ein unmittelbares. Es ließe sich auch sehr leicht nachweisen, daß die speculativen Standpunkte, in der letzteren Zeit wenigstens, mehr Einfluß ausgeübt haben auf die Construction der Psychologien, als umgekehrt die empirische Psychologie auf die Wahl jener Standpunkte für die Metaphysik. — Indessen kann es doch nie ausbleiben, daß, wenn von einem unglücklich gewählten Standpunkte aus das ganze Gebiet der Erfahrungen, wenn auch eben nicht verschroben, doch regelmäßig verschoben worden ist, der scharfblickende Geist Einzelner doch in jener Verschobenheit des Quadrates seines innern Horizontes zum Rhombus, sich unheimlich befindet, und die Prüfung und Beobachtung von vorn an beginnt. Wohl ihm, wenn auf die Resultate der Erfahrung Vernunft und Offenbarung ihr Siegel drücken! Unter

solch' einer Firma lassen sich dann auch im Gebiete der Psychologie auf Credit gute und sichere Geschäfte machen, ohne bemüssigt zu seyn, jedesmal das baare Geld in Säcken mit sich zu schleppen.

So mag uns denn auch der bemerkte vorherrschende Einfluß der Metaphysik auf die Psychologie gleichfalls Muth machen, von dem Standpunkte der Creationslehre aus, (nach speculativer Rechtfertigung desselben) eine Ausmessung des Gebiets der Seelenkräfte präliminarisch vorzunehmen.

1.

Jener Metaphysik, die den Menschen als Synthese des Dualismus von Geist und Natur erfaßt hat, kann es nicht einfallen, sich zur Aufgabe in der Psychologie zu machen: alle Erscheinungen am menschlichen Individuum aus Einem Principe zu begründen und zu begreifen, und etwa in guter Laune das Axiom als Aushängeschild auszustellen: »Der Mensch ist so wenig aus Leib und Seele componirt, als das Licht aus Farben, denn das Grundwesen des Menschen wird durch die Besonderheit der Zeit und des Raums in Raum- und Zeitwesen zerlegt.« — Der Körper ist ja so wenig ein Product des Geistes, als der Geist ein Product des Körpers oder des Princips alles körperlichen Seyns, und Beide, Geist und Körper, sind noch weniger Erscheinungen eines dritten Princips, der sogenannten Weltseele. Geist und Natur treten im Menschen nicht bloß in eine lebendige Wechselwirkung, sondern auch in eine reale substanzielle Verbindung, in eine lebendige Einheit, welche sodann die Wechselwirkung zwischen Geist und Natur außer dem Menschen, factisch vermittelt. Daß jene reale Verbindung der Gegensätze im relativen Seyn keinem von beiden Gliedern desselben den

Character der Substanzialität und Causalität raubt, das wird von mehr als Einer unzweideutigen Thatsache erhärtet. Gleiche Thatsachen erweisen aber auch nicht allein die Wechselwirkung zwischen den Substanzen, sondern auch überdies eine Modification ihrer Erscheinungsweisen. Und diese besteht sodann in einer Steigerung des Naturprincips in seinen Erscheinungen, insofern dieses durch das organische Leben des Leibes mit dem Geiste im Menschen in Verbindung tritt. Daß eine Wechselwirkung zwischen den Gegensätzen des relativen Seyns auch außer der Synthese im Menschen, gar nicht möglich sey, weil sie factisch und normal nur im Menschen für uns erfahrbar ist: das wird nur jene Metaphysik für die Psychologie zu behaupten wagen, die da meinet, Geistiges und Physisches, wenn sie eine Verbindung eingegangen, müssen auch nothwendig auf einander einwirken; allein die Nothwendigkeit einer Wechselwirkung im besagten Falle kann diese Metaphysik nur deßhalb für so ausgemacht halten, weil sie nie beherzigt hat, was das sagen wolle, daß zwischen zwei Principien ein qualitativer Gegensatz obwalte. Allein, es wägt das Eine Räthsel: Wie die Natur in ihrer Erscheinung als leibliches Leben des Menschen in die Sphäre seines, qualitativ von ihr verschiedenen Geistes hinübergreifen könne, eben so schwer, als das Andere Räthsel: Wie Natur und Geist außer der Synthese im Menschen, einander wechselseitig erlangen und ergreifen können. Die Eine große Kluft zwischen wesentlich verschiedenen Substanzen läßt sich dort so wenig wie hier psychologisch ausfüllen. Die ontologische Wahrheit aber, daß jedes Princip des relativen Seyns unter einerlei Grundform, der Receptivität und Spontaneität, in die Erscheinung trete, gewährt nur eine scheinbare Lösung; denn die Erscheinung ist dort wie hier nicht bloß von der Substanz bedingt, sondern diese muß auch in diese lebendig eingreifen; folglich greift abermals fremdartiges Seyn in einander, und das *Wie* dieses Vorganges ist abermals nicht zu begrei-

fen. Drum läßt sich die Psychologie an der Unmittelbarkeit der Thatsache genügen, und der Theologe an dem Willen des Creators, in seiner durchgeführten Unterscheidung im Offenbarungsfactum nach Außen. In diesem Willen Gottes, als des unbedingten Seyns und seines Gegensatzes mit der Weltcreatur, findet auch der Philosoph den objectiven Grund einer Einwirkung und Rückwirkung der Factoren im creatürlichen Seyn. Denn wenn der Gedanke der Bedingtheit der Substanzen nur die Folge ist von der Thatsache: daß jede Creatur nicht durch sich und aus sich, nicht einmal in die Erscheinung übergeht; so mußte Gott, um jenen Gedanken ins mittelbare Bewußtseyn der Creatur zu setzen, die unmittelbare Wechselwirkung der creatürlichen Gegensätze factisch voraussetzen.

2.

Jene Erscheinungen aber am Menschen, die dem geistigen Elemente seiner Doppelnatur angehören, wird die Psychologie aus Einem Principe um so mehr zu begreifen streben, als einerseits eben jene den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschungen ausmachen, andererseits aber der Geist selber als Substanz ein Einiges Wesen in sich ist.

Es liegt aber in dem metaphysischen Begriffe einer bedingten Substanz, daß sich diese durch sich so wenig in die Erscheinung übersetzen kann, als sie sich ins Seyn gesetzt hat. Es wird also bei einer Eintheilung der Geisteserscheinungen und ihrer darin sich offenbarenden Vermögen, auf ein Doppeltes Rücksicht genommen werden müssen, nämlich:

a. auf das Einwirkende, — zur Erscheinung und Thätigkeit Auffordernde;

b. auf das Gegenwirkende — und dadurch in die Erscheinung Tretende.

Zur Möglichkeit also einer Wechselwirkung überhaupt zwischen bedingten Substanzen wird erfordert:

α. Receptivität, d. h. ein Möglichkeitsgrund, von fremdem Seyn afficirt zu werden; und sodann

β. Reaction, d. h. ein Möglichkeitsgrund, auf das fremde Seyn zurückzuwirken.

a. Beide Vermögen sind für die Substanz Bedingungen, daß dieselbe ihres Daseyns gewiß werde. Sie will aber auch ihres Daseyns selig werden, und sie wird es durch die Empfindung, — durch den Zustand des Emporgehobenseyns aus dem Stande lebloser Vermögen in das Reich lebendiger Kräfte, und dadurch, daß sie jenen Zustand auffindet, und ihn ihrer ursprünglichen Bestimmung im Reiche des relativen Daseyns entsprechend findet. *)

Wird der Möglichkeitsgrund zum Wirklichkeitsgrunde (und das geschieht, wenn ein Wesen in dynamischen Verkehr mit einem andern Wesen tritt): so heißt die Receptivität — Sinn, und die Reaction — Wille.

Der Sinn aber der geistigen Substanz heißt, zum Unterschiede von dem der Natur-Substanz, Vernunft; — ihr Wille (Spontaneität): Willkühr (freier Wille), und ihre Empfindung: Gefühl. Vernunft also, als Sinn für fremdes Seyn; — Willkühr, als Streben nach fremdem Seyn; — Gefühl, Genuß des eigenen und fremden Seyns, sind die drei subjectiven Bedingungen aller Erscheinungen des Geistes.

---

*) Sehr treffend ist auch hier, wie überall in der Bezeichnung des Innerlichen, die deutsche Sprache. Empfindung ist die Emporfindung oder Auffindung dessen, was der Seele als Princip zusteht und zukömmt.

(Unsere Naturphilosophen parallelisiren die Receptivität und Spontaneität in ihrer Durchdringung, mit der Elasticität der Naturdinge, so wie das Gefühl mit dem Klang- und Tonvermögen derselben).

b. Als subjective Bedingungen aber werden sie uns erst kund durch die Einwirkung eines fremden Seyns. Und diese Einwirkung in Verbindung mit der Rückwirkung des Geistes geben ein bestimmtes Gebiet von Erscheinungen, die nach der Verschiedenheit des äußern Factors einerseits, und andererseits nach der Verschiedenheit der Rückwirkung und der Theilnahme der subjectiven Elemente an jener Rückwirkung, unterschieden, und noch weit verschiedener benannt werden. Das Seyn, was auf den Geist einwirken kann, ist entweder bedingtes oder absolutes Seyn (Gott selber); und jenes abermal entweder Geist, oder Natur, oder endlich Seines Gleichen: der Mensch (als Verbindung beider). Die Einwirkung der Natur auf den Geist ist im Menschen, in der Regel, vermittelt durch den Leib; aber auch bedingt von der Erregung des Geistes durch den Geist eines Menschen, um die Natur mit Bewußtseyn aufzufassen; denn nur factisches Selbstbewußtseyn kann den Menschen ins Leben des Geistes, ins Bewußtseyn rufen. Dieses Leben des Geistes tritt, unter den gegebenen Bedingungen, nothwendig ein, und äußert sich in dieser Nothwendigkeit des Eintrittes (als Reaction des Lebensprincips) als ein freithätiges Leben in und mittelst Unterscheidung des fremden vom eigenen Daseyn, und mittelst Scheidung und Unterscheidung des Seyns vom Erscheinen, im eigenen Daseyn sowohl, als im fremden. Bewußtseyn, und sein höherer Grad: das Selbstbewußtseyn, ist also die allgemeine Lebensform des Geistes, die wesentliche Erscheinung aller andern Erscheinungen und Thätigkeiten desselben, das Siegel seiner höhern Abkunft, das er allen seinen Verrichtungen aufdrückt.

Die Psychologie, als Wissenschaft der Erscheinungen des Geisteslebens, kann daher füglich mit der Theorie des Bewußtseyns beginnen.

c. In der Kraft und Macht des Sich Selbstergreifens kann der Geist jedes Daseyn, das mit ihm in Wechselwirkung tritt, ergreifen, und in der jedesmaligen Beschaffenheit desselben begreifen.

Das Gegebene ändert in dieser seiner ursprünglich eigenen Thätigkeit gar nichts. Was er ergreift, (und er greift ursprünglich nach Allem, was in ihn eingreift) kann er auch begreifen, aber, es versteht sich, wie es als Solches seiner Natur nach begriffen werden kann. Der Geist begreift Absolutes und Bedingtes, weil er beides, von beiden ergriffen, begreifen muß: aber jedes auf seine Weise, die dort wie hier von dem Wesen Beider selbst bedingt ist.

d. Alles Daseyn aber ist ein Seyn und Erscheinen. Nur durch die Erscheinung berührt fremdes Seyn den Geist mittelst Einwirkung, (als Wirkung im und am Geiste, ohne von ihm zu seyn), und Beziehung dieser Wirkung, (weil sie nicht eine von ihm ist) auf ein Anderes. Diese Thätigkeit und Erscheinung des Geistes heißt Vorstellen oder Anschauen, und zwar unmittelbares Anschauen; nicht als ob die Erscheinung des äußeren Objectes unmittelbar wahrgenommen würde, denn unmittelbar nimmt der Geist nur Erscheinung in sich selber wahr: sondern weil die Beziehung der Erscheinung in ihm, als eine fremde Wirkung, directe auf das Einwirkende (die Erscheinung eines Dinges außer ihm) bezogen wird. Alle äußere Anschauung setzt also die innere voraus. Diese Vorstellungsthätigkeit ist keine einfache, sondern eine aus dem Grundvermögen der Receptivität und der Spontaneität zusam-

mengesetzte Thätigkeit. Denn die Rückwirkung des Geistes (die unwillkührlich auf die Einwirkung eintritt) ist das Aufmerken, die Apperception (das Vernehmen), das dem eigentlichen Wahrnehmen, dem Unterscheiden des äußern Eindrucks vom innern Gegendrucke, vorangeht. Auch schließt der Gegendruck den Eindruck nicht aus: sie bestehen also neben einander, und die Vermögen sind thätig mit einander, gleichzeitig — räumlich.

An das unmittelbare Vorstellen schließt sich an das mittelbare Vorstellen, oder das Denken.

Was der Geist im Vernehmen und im Vorstellen in sein Mit-Eigenthum verwandelt hat, das bleibt ihm eigen, so lange ihm selber seine Wirkungen nicht entfremdet werden. Die Empirie bezeichnet diese erhaltende Thätigkeit mit dem Ausdrucke: Einbilden, d. h. der Geist macht sich ein Bild von dem einwirkenden Gegenstande, und behält dasselbe in sich; oder vielmehr es erhält sich als Erscheinung in ihm als der Wurzel aller Erscheinungen.

Diese erhaltende ist zugleich eine behaltende Thätigkeit, und heißt Gedächtniß, das sich offenbart in der Nachbildung oder in einer (bald theilweisen, bald gänzlichen) Wiedererweckung der Vorstellungen, die nur im freien Geiste eine Erinnerung werden kann, weil nur Er in seiner Freiheit sein Inneres erfassen, in sein Inneres eingehen, sich also erinnern kann. *)

---

*) Manche Psychologen erklären die Wiedererweckung der Vorstellungen als eine Wiedervereinigung der gewaltsam getrennten Theile eines Ganzen kraft des Gesetzes der Reaction, auf folgende Weise:

Aus mehreren solchen Bildern bildet der Geist nach der größern oder geringern Gleichheit ihrer Theilvorstellungen ein Gemeinbild, mit mehr oder weniger bestimmten Umrissen; und dieser Zeichnung, als seinem Werke, drückt er das Sie-

---

a. Das Ganze nämlich, heißt es, ist die unmittelbare Folge der Seelenthätigkeiten.

b. Die Unterbrechung dieser Folgen (durch eine andere Gewalt) gibt Theile, Stücke.

c. Diese getrennten Theile streben nun, wieder ein Ganzes, was sie waren, zu werden.

d. Dieses Streben ist Reaction, und in diesem Streben erkennen sich die Theile als zusammen gehörig, als Theile eines Ganzen.

Allein diese Erklärung ist eben so mechanisch, als unrichtig. Denn erstens bedarf es keiner Reaction, wo keine gewaltsame Trennung war, und diese findet nicht immer, ja sehr selten, Statt; z. B. wenn sich die Seele in der Anschauung eines Originalgemäldes ergötzt, und nach einiger Zeit eine Copie des Originals erblickt und anerkennt; wo ist denn hier die Vorstellung der Copie ein integrirender Theil der Vorstellung des Originals? Ferner ist das Ganze der Seelenthätigkeit allerdings die unmittelbare Folge der Thätigkeiten: allein dieses Ganze ist aber auch immer vorhanden und wird nie unterbrochen, folglich bedürfte es auch nie einer Vereinigung und Ergänzung, in dem bemeldeten Sinne, wohl aber in einem andern. Denn — jenes Ganze der Seelenthätigkeiten wird erst zum geschlossenen Ganzen durch das Ich, das in allen Thätigkeiten sich als Wurzel, als lebendiger Grund wiederfindet, folglich auch zugleich jede Thätigkeit wiederfindet als seine Erscheinung, d. h. als Erscheinung wenigstens an ihm, wenn nicht von ihm.

Diese Erweckung der Vorstellungen wird daher auch überall sich vorfinden, wo ein Princip vorhanden ist (folglich auch im Naturleben). Allein dieselbe wird sich auch nach der Qualität des Lebensprincips jedesmal anders gestalten; z. B. warum findet sich in der Thierwelt nirgends eine Spur von einer Erweckung der Vorstellungen nach dem Gesetze des Con-

gel seiner Freithätigkeit auf in der Bezeichnung, im innern Worte, dessen Reflex der articulirte Laut, das äußere Wort ist. Und ein so bezeichnetes Gemeinbild heißt Begriff.

Dieselbe Operation, die der Geist mit den Bildern vorgenommen, setzt er fort mit den Begriffen. Er gewinnt auf diese Weise immer höhere und einfachere Gemeinbilder, die den graden Gegensatz bilden mit den Ausläufen der bildenden Natur und ihren concreten Bildungen. Diese Arbeit kann der Geist mit größerem oder geringerem Einschlage seiner Freithätigkeit recapituliren und fortsetzen; ursprünglich aber tritt sie ein ohne Vorsatz, ohne Willkühr, aber nicht ohne Freithätigkeit (Spontaneität), die hier größtentheils freilich nur nachbildet und copirt, was die Natur vorgebildet hat.

Und diese Freithätigkeit in Bearbeitung des Stoffes in der Receptivität, heißt Verstand. Diese höheren Producte des Verstandes (Begriffe) stehen nun im Geiste in einem doppelten Verhältnisse, und zwar im Verhältnisse zu einander im Geiste, und im Verhältnisse zur erscheinenden Natur außer dem Geiste, deren Reflex sie sind.

Die Thätigkeit des Geistes nun, die sich mit der Bestimmung

---

trastes (wohl aber nach dem der Aehnlichkeit, der Zeit und des Raums) vor? — Gewiß aus keiner andern Ursache, als weil das Naturprincip sich nie mit sich selber in Contrast und Gegensatz setzen kann, wie solches der Geist vermag im Selbstbewußtseyn, und wodurch dieser sodann in Stand gesetzt wird, für fremde Erscheinung ein eigenes Princip zu erschließen; ferner — weil der Geist kraft seines Selbstbewußtseyns den Menschen als die lebendige Einheit von Gegensätzen (als die Synthese von Geist und Natur) zu erfassen im Stande ist.

der ersteren Verhältnisse abgibt, heißt vorzugsweise Denken; jene Thätigkeit aber, die sich mit dem andern Verhältnisse abgibt, heißt Erkennen. Denken ist ein mittelbares Vorstellen, weil vermittelt durch Bilder und Gemeinbilder (Begriffe). Erkennen ist ein Denken, weil es kein Erkennen ohne Begriff und dessen Beziehung zur Anschauung, kurz ohne Gedanken, gibt. Erkennen ist also die Verbindung des Denkens und des Anschauens. Die Beziehungen aber, welche die Begriffe unter einander als solche eingehen können, entsprechen nicht nothwendig den Beziehungen der Dinge außer dem Geiste: darum ist nicht alles Denken auch schon ein Erkennen. Denn freier schalten darf der Geist mit seinem Eigenthume; gebunden aber bewegt er sich in Allem, wo er einen Miteigenthümer anerkennen muß; dort ist er nur an die Gesetzgebung Seiner Selbst als eines vorstellenden Wesens gebunden: hier aber an die Gesetzgebung eines fremden Seyns, die er mit gleicher Gewißheit anerkennen muß, mit welcher er sein eigen Seyn im Gegensatze und durch den Gegensatz zu einem fremden Seyn anerkennen kann und muß.

Von den Gesetzen des Denkens sind zu unterscheiden die Formen oder Weisen der Denkthätigkeit. Solcher Weisen gibts nur zwei, nämlich: Begreifen und Urtheilen. Dort verfährt der Denkgeist synthetisch (verbindend), hier analytisch (auflösend); der Schluß ist nur ein vermitteltes Urtheil.

(Die vollständige Aufzählung der Formen und Gesetze des Denkgeistes ist Sache der Logik. Die Begründung aber beider fällt auch hier der Metaphysik anheim, die nach Verschiedenheit ihres jedesmaligen Standpunktes verschieden ausfallen muß). *)

---

*) 1. Ueber die Denkgesetze als Grundsätze des Denkens herrscht unter den Logikern in jeder Beziehung (mit Ausnahme der Anzahl) noch zur Stunde eine große Verschiedenheit der Ansichten.

Wie der Geist nun fremdes Daseyn als Erscheinungen desselben behandelt; so ist er auch, in der Kraft und Macht seines Selbstbewußtseyns, in den Stand gesetzt, sein eigenes Daseyn als Erscheinung auf dieselbe Weise zu behandeln. Allein

---

Klein zählt in seiner Anschauungslehre (1824) ihrer drei auf, unter folgenden Namen:

a. Grundsatz der Uebereinstimmung oder Identität.
b. Grundsatz des zureichenden Grundes.
c. Grundsatz der Gemeinschaft (der Verbindung alles Gedachten).

Nach Krug kommen sie vor unter den Namen:

a. Grundsatz der Uebereinstimmung und des Widerspruchs (principium Theseos = positionis).
b. Grundsatz der Bestimmung (principium Antitheseos = oppositionis).
c. Grundsatz des Grundes (principium Syntheseos = conjunctionis).

Alle drei aber sind nach ihm nur der besondere Ausdruck des Grundsatzes der Identität in der Formel A = A, vermöge welches der Begriff eines Dinges gleich ist den Merkmalen desselben.

2. Ungleich größer aber als die Divergenz des Inhaltes ist die der Bestimmung des Gehaltes der Denkgesetze und Grundsätze.

Nach Krug sind sie z. B. positive Kriterien der formalen Wahrheit (d. h. der Uebereinstimmung der Vorstellungen unter einander) und negative Kriterien der realen Wahrheit (der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Gesetzen der Dinge). — Nach Klein ist die gesammte Logik bloß gehaltlose Formenlehre, wenn sie nicht als allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre behandelt wird. — Solch' eine Standeserhöhung aber hat die Logik bloß dem metaphysischen Standpunkte des Verfassers zu danken, von welchem aus ihm alles Denken als Reflex des Seyns erscheinen muß, so lange nach ihm Gleiches nur von Gleichen erkannt werden kann, weil Gleiches nur auf Gleiches einwirken und rückwirken kann. — Daß aber das subjective Denken nicht das Echo vom objectiven Seyn

mit der Behandlung der eigenen und fremden Erscheinungswelt ist seine Beschäftigung und sein Geschäft nicht zu Ende. Die Scheidung und Unterscheidung, die er in ihm selber zwischen Seyn und Erscheinen (Noumenon und Phänomenon) vorgenommen hat, und vermöge welcher er sich theils als alleinwirkenden, theils als mitwirkenden lebendigen Grund, als reales Princip aller seiner Thätigkeiten erkennt: dieselbe Unterscheidung setzt ihn auch in den Stand, in fremdem Daseyn dieselbe Scheidung vorzunehmen. So wie der Denkgeist aber sich nicht unmittelbar als Causalität erfaßt, sondern erst durch die unmittelbar erfaßten innern Erscheinungen; aber auch in und mit diesen Wirkungen sich als Wirkendes erfassen muß, (da sich eben in jenen Wirkungen der Geist als ein Wirkliches aufgeschlossen und offenbart hat): auf demselben, und auf keinem andern Wege, gelangt der Geist zur Kenntniß einer Causalität in fremdem Daseyn. Dieses Ergreifen oder Erschließen des Seyns als einer Causalität, und zwar auf demselben Wege, auf dem es sich selber aufgeschlossen hat, diese Function des Denkgeistes hat gerade die entgegengesetzte Richtung von der Begriffsbildung, die sich nur inner-

---

ist, beweißt schon die unbestrittene Thatsache, daß das richtig Gedachte noch keineswegs die Bürgschaft einer objectiven Realität in sich trägt. Und doch müßte sich jedesmal Denken und Seyn decken, wie in der Mathematik zwei gleiche und ähnliche Dreiecke. — Aus dieser Thatsache ist ersichtlich, daß die denkende Substanz ihre ganz eigenthümlichen Weisen hat, unter denen sie in die Selbstoffenbarung, d. h. in die Erscheinung des Denkens tritt, als die Natursubstanz. — Ferner, daß jene eigenthümliche Weise nicht umgangen werden kann, wenn die Natur in den Gedanken des Ichs übergeht. — Darum werden eben jene ursprünglichen Weisen negative Bedingungen oder Kriterien: aber doch Bedingungen, weil all' und jede Substanz als solche, mit jeder andern gewisse Weisen gemein haben muß, sobald sie sich in die Erscheinung übersetzen will.

halb den Gränzen der Erscheinung aufhält, wo jene zwar wohl von der Erscheinung ausgeht, aber auch über sie hinaus geht. Und eben wegen dieser Verschiedenheit hat die Function und ihr Resultat auch einen verschiedenen Namen erhalten. Die Function des Ergründens heißt Glauben, und ihr Resultat, der Begriff, zum Unterschiede von der Gemeinvorstellung, heißt Idee (fälschlich Vernunftbegriff).

Insofern aber aus dem realen Grunde (Causa) alle Erscheinung selbst real begriffen wird, d. h. nicht bloß formal, wie bei den Gemeinvorstellungen, in denen nur Erscheinung aus Erscheinung begriffen wird: so führt der Act des Ergründens jetzt erst zur Operation des Begründens all' und jeder Erscheinung. Kurz: das Ergreifen des lebendigen Grundes, der Glaube, führt zum eigentlichen lebendigen Begreifen und Erkennen, d. h. zum Wissen. Auch der Glaube ist demnach ein mittelbares Vorstellen, aber zugleich das Vorstellen eines Unmittelbaren, Primitiven.

Ein ausgezeichnetes Product der Spontaneität des Geistes in unwillkührlicher Aeußerung ist der Glaubensact und sein Product: die Idee der Causalität, — wie auch der Antheil der Freiheit im Worte: Gelauben (erlauben) treffend bezeichnet ist. Daß man aber diese Idee der passiven Vernunft, und nicht dem freien Verstande vindicirt hat, — kömmt nur daher, weil man gewohnt war, den Unterschied zwischen Menschen und Naturwesen in die Vernunft, oder in den Sinn für Uebersinnliches, zu legen. Nun ist zwar allerdings die Receptivität des Geistes nicht bloß ein Sinn für die Außenwelt, sondern auch für die Innenwelt und jenseitige Welt des Absoluten: allein der Geist würde nicht einmal seine innere Welt zum Gegenstand seiner Beschauung erheben, und hiemit zugleich sich als lebendige Wurzel von jener ergreifen können, wenn er nicht ein freies Princip

wäre, das sich zu erheben und über der Ebbe und Fluth des äußern und innern Lebens zu schweben vermag.

(Mit der vollständigen Aufzählung der Ideen und ihrer Begründung sowohl, als mit der Bestimmung der Verhältnisse, in denen sie zu einander stehen, hat es die Ontologie in der Metaphysik zu thun, die ihre Wurzelfasern in den Boden des subjectiven Bewußtseyns treibt, ihre Krone aber in den reinen Aether des Himmels entfaltet. Hier möge, des Zusammenhangs wegen, nur das Wichtigste stehen).

Die Ideen, die der Geist auf seinem Streben zur Wurzel oder in die Tiefe gewinnt, sind: die Idee der Substanz und Accidenz — der Ursache und Wirkung; — aber auch die der freien Causalität oder Persönlichkeit, im Gegensatze mit einer Substanz, die sich nie selbst zu erfassen im Stande ist, und in höchster Steigerung nur Individuen von schematisirender Einbildungskraft und einem nach Außen geworfenen Bewußtseyn, folglich ohne Persönlichkeit, erzeugt, und deßhalb den Character der Nothwendigkeit trägt.

Endlich schließen sich an diese: — die Idee des Geisterreichs und des Naturreichs, und die Idee der Menschheit, als Synthese der beiden früheren.

Ueber allen dreien aber liegt die Idee Gottes (d. h. des absoluten Seyns und Wissens) sammt seinen Verhältnissen zur gesammten Weltcreatur. Gott ist Gegenstand des Glaubens, (wie das Ich des Menschen und das Nichtich der Natur), die Idee von Ihm mag gewonnen werden auf dem Wege mittelbarer oder unmittelbarer Beziehung, auf sogenannt theoretischem oder practischem Wege.

An das Selbstbewußtseyn, als ein Wissen um eigenes und dadurch um fremdes Seyn in seiner Bedingtheit, schließt sich der Gedanke an das unbedingte Seyn zwar unmittelbar an, aber er setzt immer das Wissen um ein bedingtes Seyn voraus, so wie dieses Wissen den Gedanken vom Unbedingten zur Festsetzung des Bedingten der Zeit nach später setzt.

Auf diesem Wege sieht der Denkgeist das Reich der Substanzen als Wirkungen Gottes an, die er aber in der Gegenwart nicht als unmittelbare Wirkungen Gottes ansehen kann, weil sie solche eigentlich nur im Creationsmomente waren.

Allein es gibt noch andere Erscheinungen im Geiste, die ihn in seiner Unbefangenheit nöthigen, dieselben als unmittelbare Wirkungen und Kraftäußerungen eines Wesens anzusehen, das persönlich ihm unsichtbar gegenübersteht, und deßhalb nicht in die Natur unter ihm, sondern über Natur und Menschenwelt hinausfallen muß.

Jene Erscheinungen sind die des Gewissens. Ein Doppeltes ist demnach auch in dieser Thatsache zu unterscheiden, nämlich, zunächst eine Erscheinung im Geiste, von welcher der Geist sich nicht als die zureichende Ursache ansehen kann; die er folglich auf ein Etwas außer dem Geiste beziehen muß. Da aber dieses Etwas eben so Bestimmungen von der Freithätigkeit des Geistes reciproce aufnimmt, wie der Geist von ihm ursprünglich in seiner Freithätigkeit bestimmt werden soll; so muß es selbst ein Wesen seyn, das, wenn auch nicht frei im Sinne der Creatur, doch die Freiheit in der Creatur respectirt und regelt. Und das kann kein anderes Wesen seyn, als Jenes, von dem alles Gesetz ursprünglich ausgeht.

So bezieht also der Geist die Summe jener Erscheinungen

(die er Gewissen nennt) auf denselben Gegenstand, auf den er die Idee eines absoluten Seyns bezieht; ja eben diese letztere Beziehung gibt jener ersten Beziehung, (wo sie die erste ist), Kraft und Leben. Oder besser zu reden: Der practische und theoretische Weg zur Idee Gottes ist einer und derselbe, den nur die spätere Reflexion des Geistes sondert, wo denn eben diese Reflexion als eine theoretische Function des Geistes auch den theoretischen Weg oben anstellt, der aber im Leben des Geistes dem practischen (oder dem der unmittelbaren Beziehung) nachsteht. Das Gewissen also ist in seinem subjectiven Grunde dieselbe Receptivität des Geistes, die früher als Sinn für fremde und eigene Erscheinungen, als Vernunft, thätig war. Aber auch hier tritt sie nicht als solche für sich allein auf, sondern gleichfalls in Verbindung mit der Spontaneität, und nur in dieser Vergesellschaftung entsteht das Product der Wahrnehmung und Vorstellung, und zwar hier der mittelbaren Wahrnehmung des göttlichen Willens.

Unmittelbar wahrgenommen wird ursprünglich hier nur eine angenehme oder unangenehme Empfindung als Begleitung eines zur That aufgeforderten Willens, von welcher aber der Geist keineswegs seine eigene Thätigkeit als den zureichenden Grund ansehen kann, eben weil er jene Empfindung gegen seinen Willen stehen lassen muß. Mittelbar aber, durch die später hinzutretende freithätige Untersuchung und Analyse dieser Erscheinung, gewinnt sie erst die Würde und Deutung, von der oben die Rede war.

Jene Empfindung, als Resonanz einer rein geistigen Thätigkeit, zum Unterschiede von Thätigkeiten, die durch die Leiblichkeit nicht bloß vermittelt, sondern in ihr begründet werden, heißt Gefühl, und in seiner Beziehung auf das ihm entsprechende Object, Ahnung *). Ist aber einmal dem Geiste die

*) Was oben von der Empfindung, läßt sich auch hier vom Gefühle aussagen. Beides sind eigenthümliche, aber nicht ur-

Welt der Ideen mit ihrem Centralpuncte in Gott aufgegangen; dann ist er auch zugleich in Stand gesetzt, Parallelen zu ziehen, nicht bloß zwischen Sphären und Sphären im creatürlichen All; sondern auch zwischen creatürlichem und absolutem Seyn im Großen und Ganzen. Auf diesem Puncte benützt er nicht bloß die Lineamente des Naturlebens zur Bezeichnung des Geisteslebens; sondern er heftet kühn — die Zeichen des Erdglobus überhaupt, an den Himmelsgloben. In dieser überraschenden Thätigkeit heißt der Geist productive Phantasie, so lange sie mehr Sache der Ahnung und Spiel, wenn auch ernstes Spiel, mit Bildern ist.

Der begründende Verstand bringt aber in dieses Spiel hohen Ernst und wissenschaftliche Würde; zum Beweise dienet unsere Naturwissenschaft in ihren vergleichenden Versuchen *).

3.

Alle bisher aufgezählten Erscheinungen und Thätigkeiten des Geistes haben wir in ihrem subjectiven Grunde als Product einer lebendigen Durchdringung von Receptivität und Spontaneität erkannt. Die letztere aber fand sich immer noch ausschließend gerichtet auf die, mehr oder weniger intensivere Bearbeitung und Behandlung zunächst des subjectiven Eindrucks, und dadurch erst

---

sprüngliche Erscheinungen des Seelenlebens; das Letztere nicht, weil sie immer bedingt sind von dem Producte der Spontaneität und Receptivität, als ursprünglichen Vermögen. — Daraus erklärt sich auch, wie die Gefühle den bestimmtern und zusammengesetzten Thätigkeiten eben so voran- als abermal nachgehen, und endlich, wie es möglich war, die Gefühle für bloße dunkle Vorstellungen zu halten.

*) Den letzten Grund hievon: daß ein Spiel der Phantasie in den Tiefsinn des Verstandes übersetzt werden kann, wird die Metaphysik, als transscendentale Aesthetik, nirgends, als in dem Urtypus für beide Reiche, der Natur und des Geistes, finden.

des einwirkenden Gegenstandes, derselbe mochte nun im Gebiete des relativen oder des absoluten Seyns liegen. Kurz: die Richtung der Grundkräfte war eine theoretische, insofern sie nämlich ein Erkennen und Wissen realisirten.

In der zuletzt berührten Erscheinung aber, im Gewissen, finden wir neben der theoretischen Richtung noch eine andere, rein ethische oder sogenannt practische, in so fern nämlich, wie gezeigt wurde, der Gegenstand des Wissens ein persönlicher Wille ist, der dem Willen des Subjectes gesetzgebend gegenübersteht. Durch diesen besondern Umstand erhalten nun auch jene Grundvermögen eine besondere Bestimmung und Richtung. Das hier realisirte Wissen (die Idee) hat zwar durch ihre Beziehung auf das Höchste, was der Geist in Gedanken erfassen kann, Werth an und für sich; aber auch nur in dieser Beziehung, nicht aber in Beziehung auf das Subject der Wahrnehmung. Hier soll die Idee, der Gedanke, Leben und That werden, da der Gedanke ja selber zunächst nur auf den Willen einer absoluten Persönlichkeit, im Gegensatze, ja oft auch im Widerspruche mit einer creatürlichen Persönlichkeit, bezogen wird.

Die Idee also muß nun auf die Spontaneität des Geistes influenziren, nicht um ein theoretisches Erschliessen, sondern ein practisches Entschließen zu Stande zu bringen. Der Geist erkennt Gott und Seinen Willen, um Gott und Seinen Willen zu wählen, im Gegensatze zur Creatur und ihrem Willen; und die einmal innerlich getroffene Wahl äußerlich zu bekennen. Und in dieser Beziehung und Bestimmung heißt nun die Spontaneität als Vermögen (oder Möglichkeitsgrund) Freiheit; als Kraft (oder Wirklichkeitsgrund) Freithätigkeit; als Kraftäußerung — Thatkraft.

Man kann die Kraftäußerung auch *Willkühr* nennen, wenn die Freithätigkeit zuvor *Wille* genannt wurde. Die Aeußerung des Willens (als Kraft) ist die *That*, die immer eine innere ist, aber auch eine äußere zugleich seyn kann. Als jene ist sie der *Entschluß* (Vorsatz), als diese die *Handlung*.

Die innere und äußere That in Verbindung geben die *Thathandlung*, die zur *Thatsache* wird, wenn sie als solche abgelaufen und vollendet dasteht. Der Entschluß in Beziehung auf das Object des subjectiven Willens ist immer eine *Zwecksetzung*; so wie die Handlung eine *Zweckrealisirung*.

Mit der wissenschaftlichen Bestimmung sowohl jener Zwecksetzung als Realisirung, gibt sich die Moralphilosophie ab; zu der ich aber für Dich in dieser Beilage so wenig Aphorismen als Grundlinien liefern wollte, — noch wirklich liefere, wenn ich auch noch hinzusetze: daß Gott selber der Endzweck aller That seyn soll, und wenn Er es geworden ist, Er nun auch in den Geist des Menschen eingeht, so wie dieser in Gott eingegangen ist. Denn nur zeigen wollte ich Dir den *lebendigen Zusammenhang zwischen Gewissen und Wissen*, d. h. zwischen der Wissenschaft (und ihrer Gediegenheit im Leben) und der Furcht des Herrn, die allein zur Weisheit des Herrn führt — Den, dem er die Gabe der Wissenschaft verliehen hat.

Doch möchte ich Dich zum Schlusse noch gewarnt wissen vor einigen Thorheiten und Possen unserer Psychologen. Hieher gehört vor Allem der schon früher besprochene Irrwahn, *daß sich im Geiste keine Thätigkeiten zugleich vorfinden können, weil er ja nichts Räumliches, sondern Zeitgeistliches sey.* — Daß sie sich *ursprünglich* nicht zugleich einstellen können, das ist allerdings wahr, und liegt in der Na-

tur eines bedingten Seyns, wie Du gesehen hast. Uebrigens erinnert mich jener Irrwahn des Zeitgeistes an den Fürsten dieser Welt und ihrer Geister, der nach der Fabel dem Doctor Faust so geschwind vorwärts pflastern und rückwärts das Pflaster abreißen mußte, als dieser zu Pferde galoppirte; der Teufel gewann das Spiel durch einen vom Doctor nicht berechneten Umstand: daß er zugleich mit der einen Hand dasselbe Pflaster abbrach, was er mit der andern zuvor gelegt hatte. Sollte denn, was dem Unsaubern möglich war, nicht auch dem reinen Geiste möglich seyn? —!

Eine zweite Thorheit ist der Brückenbau in der Psychologie, dem aber nichts abgeht, als die Statue des Patrons aller schlechten Brücken, wiewohl er auf diesen grade am seltensten zu sehen ist.

Diese Brücke (ähnlich jener in Tyrol, die Teufelsbrücke genannt) soll die Pasage möglich machen über den ungeheuren klaffenden Abgrund zwischen der Physis und Psyche in ihren Thätigkeiten. Denn da einerseits das Thier im Menschen früher wach und rege wird, als der Geist (der sogenannte Götterfunke), zwischen beiden aber eine wesentliche Verschiedenheit Statt findet, sintemalen Gott nicht Creatur ist; andererseits aber ein Gesetz für alles Daseyn vorhanden ist, das nicht übertreten werden kann und darf, nämlich, das der Stetigkeit in der Entwicklung alles Lebens: so muß eine Thätigkeit und Thatsache unter den Erscheinungen des Geistes vorhanden seyn, die den Grundpfeiler hergibt, auf welchem der Brücken- und Friedensbogen ruhen kann, — und diese Thatsache ist die Intelligenz der Seele, die Verstandesthätigkeit in ihrer Begriffsbildung. Wie so?

Die subjectiven Begriffe sind in objectiver Beziehung die Noumena der Dinge, diese aber das Unveränderliche

der Erscheinungswelt. Ein Unveränderliches aber ist auch der Geist, wie alles Unbedingte. Dadurch also, daß sich die Seele (der verhüllte Geist) mit dem Unveränderlichen in den Erscheinungen beschäftigt, übt sie sich gewissermaßen ein, sich mit Sich und Gott, als den eigentlich Unveränderlichen, zu beschäftigen.

Ferner heißt es in demselben Thema: Die Noumena der Äußendinge fallen aber immer noch dem bedingten und sinnlichen Seyn anheim; folglich ist auch der Mensch als Verstandeswesen — vom Thiere nur dem Grade nach unterschieden. Und was läßt sich dagegen einwenden? Ich glaube nichts, so lange es in der Psychologie nur diese Ansicht und keine andere gibt, die allerdings einen thierischen Verstand voraussetzt.

Nicht genug endlich: Diese Ansicht postulirt für diese Thätigkeit im Menschen sogar ein besonderes psychisches Princip, sintemalen diese Thätigkeit von sinnlichen Thätigkeiten eben so verschieden ist, wie das Noumenon vom bloßen Phänomenon. — Allein eben hier entsteht die Frage: In welchem Verhältnisse dieses intelligente Princip einerseits zum rein sinnlichen und andererseits zum absoluten Principe im Menschen stehe? Fällt es ebenfalls in die Categorie der Bedingtheit; so ist es ja abermal wesentlich verschieden vom absoluten oder übersinnlichen Principe, und die Brücke ist ein Regenbogen auf wässerigem Grunde. Ist aber das Eine reale Princip, der Geist, auch zugleich das intelligente Princip in seiner Realität; so ist der Unterschied bloß formal und logisch, und es bedarf sodann keines realen Vermittlungsprincipes.

An diesen Mißgriff schließt sich ein anderer, ohne gerade von ihm erzeugt zu seyn; nämlich: daß man das physische Princip ursprünglich durch den Trieb in die Erscheinung übergehen läßt, umgekehrt aber, das übersinnliche Princip durch die Receptivität des Geistes. Allein kein bedingtes Seyn fängt an zu trei-

ben, ohne zuvor getrieben worden zu seyn, eben weil es bedingt ist. *)

Die bisherigen Irrthümer haben alle doch noch Ein gesundes Auge: der folgende aber ist blind auf beiden. Er besteht in der Behauptung: daß die Psyche, die eigentliche Weltseele, nicht an und für sich frei sey, sondern erst frei werde im Menschen als der Blüthe unsers Planetenstockes, und zwar, weil jetzt erst ein zweiter Gegensatz eintritt, nämlich der solarische mit Gott, diesem außerweltlichen Wesen, und hiemit jetzt erst der Spontaneität der allgemeinen Welt- und Thierseele eine Wahl und Oscillation möglich werde, sich entweder dem tellurischen oder dem solarischen Gegensatze ausschließlich hinzugeben.

Ich möchte, lieber Thoms! unsern hylozoistischen Psycho-

---

*) Es ist in der Naturwissenschaft, (wenn ihr zur Aufgabe gemacht wird, am Leitfaden der Causalität alle möglichen Zustände der (sogenannten) Materie aus einem ursprünglichen Zustande abzuleiten), schon lange als eine chemische Antinomie aufgestellt worden: Wie nämlich der ursprünglich chemische Zustand der Natur, da noch kein zweiter vorhanden war, um auf ihn einzuwirken, je eine chemische Veränderung erfahren konnte? Und diese Bedenklichkeit gilt nicht bloß, wenn der ursprüngliche Zustand der Natur als ein chemischer vorausgesetzt wird; sondern auch überhaupt für jeden primitiven Zustand derselben. Diese Schwierigkeit wird auch nicht gehoben, wenn das Wesen der Weltseele als Trieb aufgefaßt, und dieser einerseits aus Kraft und Bedürfniß (aus Vermögen und Mangel) construirt, und aus diesem Triebe sodann andererseits das Gefühls-, Vorstellungs- und Begehrungsvermögen deducirt wird, — weil durchaus in keinem creatürlichen Seyn ein ursprüngliches Selbstvernehmen (z. B. hier des Mangels) gedacht werden kann, so lange die Creatur im wesentlichen d. h. qualitativen Unterschiede vom absoluten Seyn, Wissen, festgehalten wird.

Die ursprüngliche Scheidung der Substanz in ihre Accidenz von Receptivität und Spontaneität, fällt auch hier dem Creator anheim.

logen gern Recht geben: allein ich finde nicht, daß alle Menschen Sonnenrosen sind, die ihre herrliche Scheibe immer dem Aufgange zugewendet haben, was doch, glaube ich, eintreten müßte, wenn der Strahl der ewigen Sonne in ihren Kelch fiele, und sie vor dem Einstrahlen nicht frei in sich gewesen wären.

So ist es aber, leider nicht, lieber Thoms! so schön als es wäre, wenn es so wäre. Zum Beweise braucht jeder nur in seinem Tagebuche zu blättern, wenn er nicht in den Jahrbüchern des auserwählten Volkes lesen will.

Und überdieß — nicht vor den Kopf, wohl aber an die Brust schlägt sich die Menschheit, wenn sie ausruft: Gott sey mir armen Sünder gnädig! Der Mensch, vorzüglich der forschende, muß sich zwar auch oft vor den Schädel schlagen, besonders dann, wenn er mit seinem Kopfe mit Gewalt durch die Wände des Universums fahren will: allein — ist selbst in diesem Falle der Wille des Menschen in seiner frei gewählten Richtung nicht abermal der alte Sündenbock? —

Verbesserungen.

Seite 40,	Zeile 3,	von Unten	statt:	es,	lies: er.
— 57,	— 18,	— Oben	—	ohne,	lies: außer und ohne.
— 67,	— 7,	— —	—	die,	lies: als die.
— 68,	— 16,	— —	—	eine,	lies: auch eine.
— 73,	— 12,	— —	vor	Wir,	lies: Zweitens.
— 86,	— 12,	— —	statt:	Zuys,	lies: Jugs.
— 97,	— 4,	von Unten	—	jener,	lies: dieser.
— —	— 3,	— —	—	dieser,	lies: jener.
— 146,	— 3,	von Oben	—	der,	lies: die.
— 182,	— 14,	— —	—	Vorstellung,	lies: reine Vorstellung.

Günther, Anton,

Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums in Briefen

Bd.: 1

1828

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.571#1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760668-2